

Milena Karapetrović
U LAVIRINTIMA BIĆA. ONTOLOŠKA RASPRAVA

Izdavači:
Filozofski fakultet Univerzitet u Banjoj Luci
Grafid, Banja Luka

Za izdavače:
Drago Branković
Srđan Ivanković

Recenzenti:
Lino Veljak
Miodrag Živanović

Lektor i korektor:
Dragan Dragomirović

Štampa:
Grafid, Banja Luka

Za štampariju:
Srđan Ivanković

Fotografija na naslovnoj:
Unutrašnjost Muzeja Solomona R. Gugenhajma, Njujork, 2006.
(Solomon R. Guggenheim Museum, New York)

Tiraž:
300 primjeraka

Milena Karapetrović

U LAVIRINTIMA BIĆA

ONTOLOŠKA RASPRAVA

Banja Luka, 2014. godine

Sadržaj

Uvod	7
I - Lica bića: ontologija – opšta razmatranja	17
1. Sporovi.....	19
2. Glavni pojmovi	25
3. Parmenid, Platon, Aristotel	31
II – Umijeće razmrsivanja čvorova:	
metafizika Imanuela Kanta	39
1. Da li je moguć napredak u metafizici?.....	41
2. Kritika kao osnova filozofskog sistema	47
3. Kritika Kantove kritike	52
III - Let Minervine sove: Hegel, Hajdeger, Hartman, Huserl	61
1. Dijalektika – od bića ka pojmu	63
2. Fundamentalna ontologija	67
3. Ontologija umjesto metafizike.....	73
4. Fenomenologija	78
IV - Razumijevanje i život:	
jezik, tumačenje, stranost, egzistencija	87
1. Filozofija jezika.....	89
2. Hermeneutika	94
3. Fenomenološka istraživanja	99
4. Filozofija egzistencije	103
V - Pukotine, fragmenti, diskontinuiteti:	
postmoderna i feministička filozofija	111
1. Postmoderna strujanja.....	113
2. Feministička filozofija	123
Literatura	137
Indeks imena	145

Uvod

Iako postoji spor oko hijerarhijskog rasporeda filozofskih disciplina, metafizika i/li ontologija kroz dugu istoriju filozofije zauzimala je najznačajnije mjesto. Sa razvojem nauka i istorijskim promjenama umjesto odgovora na pitanja - šta jeste, šta je suština, kako odrediti biće/bitak? - sve više su u prvi plan dolazila pitanja - šta je saznanje? na koji način dolazimo do saznanja? kako znanje odrediti? To je značilo da primat od ontologije preuzima teorija saznanja (gnoseologija, epistemologija). U kojoj mjeri naši postupci određuju šta jesmo, staro je filozofsko pitanje koje je u novim vremenima suočavanja sa sve savršenijom tehnologijom i promjenama u društvu ponovo dovelo u centar filozofskih razmatranja (primijenjenu) etiku i socijalnu filozofiju. Protivrječja demokratskih procesa i zasnivanje politikologije kao nauke potaklo je nove intenzivne rasprave unutar filozofije politike. Sve to uslovlilo je, da ontologija (i/li metafizika), premda predstavlja osnovu same filozofije, ostane po strani kao disciplina koja teško odgovara izazovima savremenih tokova u kojima prevladava nastojanje da se opiše ono pojavno, da se sagledaju procesi u njihovim segmentima, da se više osvijetli pojedinačno, da se dosegne tek forma simboličkog.

I - Ontologiju kao disciplinu u savremenoj filozofiji možemo odrediti sumiranjem njenih različitih određenja i uticaja kroz istoriju filozofije i sagledavanjem njenog odnosa prema drugim filozofskim disciplinama. Istorijski uvid je jedan dio ontološke konstrukcije, a drugi dio čine pro-matranje, deskripcija i tumačenje pojavnosti i suštine određenih duhom vremena. Kako se ontologija predstavlja u najkraćem pokazaće nam po-ređenja odrednica u filozofskim rječnicima (i uvodima u filozofiju), kao i uvidi koji kritikuju, stavljaju po strani ili čak smatraju izlišnim ovu fi-lozofsku disciplinu.

Važno pitanje je, da li govorimo o ontologiji i(li) metafizici i šta obu-hvata jedno i drugo značenje. Ovdje će se pokazati i prva jasna razlika uspostavljena na opštoj liniji podjele kontinentalna - analitička (anglo-

saksonska) filozofija. Slijedi i pitanje: da li je i dalje relevantna podjela na pravce unutar ontologije (monizam, dualizam, pluralizam) ili je to danas manje značajno? Svaka disciplina podrazumijeva određene teme, pojmovlje i metodologiju, te se i za ontologiju može napraviti okvirni popis. Glavni pojmovi uvijek su predmet spora, pa je neophodno naglasiti promjene značenja za neke od njih.

Najveći dio osnovnih filozofskih problema već su naznačeni, uokvirani i djelimično ili u potpunosti formulisani u antičkom periodu. Nastojanje da ih dopunimo, preformulišemo i protumačimo zadatak je koji je na snazi i danas, a posebno se to odnosi na ontologiju koja treba ponovo da preispita svoje mjesto i ulogu u odnosu na ostale filozofske discipline. U okviru ovog poglavlja vraćamo se tim prvim formulacijama, pri čemu ključne tačke predstavljaju Parmenid, Platon i Aristotel. Ostaje pitanje: na koji način i zašto ontološko i metafizičko biva zamijenjeno teološkim, te u čemu je primamljivost potpunog predavanja određenja suštinskog onostranom? Da li to u nešto izmijenjenom obliku možemo primjetiti i u drugim istorijskim razdobljima i u kojoj mjeri je to izraženo i u savremenosti? Klasični filozofski sistemi, a među njima posebno onaj Imanuela Kanta, mogu nam ponuditi dio tog odgovora.

II - Šta je metafizičko (kao ono suštinsko filozofsko, ali i kao opsjena, iluzija), kako je ono prikazano u ontologiji i u kojoj mjeri je dio ontologije – pitanja su to kojima je posebno bila okrenuta filozofija na kraju 18. i početkom 19. vijeka u vrijeme jačanja obrazovnih institucija, akademskog statusa filozofije na evropskim (njemačkim) univerzitetima i sve jasnijeg uvida o značaju razvoja nauka. Spas od vlastitog zastranjivanja na put mnijenja filozofija je uvijek pronalazila i pronalazi kad se vrati skepsi kao oruđu i odmjeravanju razuma i uma, te u suočavanju sa predstavom o transcendentnom i transcendentalnom. Kritika, kao otklon od pukog negiranja prethodnih misaonih dostignuća, drugo je oruđe u pokušaju odgonetanja tajne o tome šta jesmo i šta je suština ljudskog bića i svijeta, govorimo li posebno o kantovskom pristupu filozofiji.

Metafizika, a ne ontologija, ključna je riječ u filozofiji Imanuela Kanta i pojam koji ovaj filozof najviše kritikuje, izuzmemo li generalnu kritiku empirista i racionalista. Tekst od koga ovdje polazimo nije jedna od Kantovih *Kritika*, već spis nastao kao odgovor na zadatu temu o naprecima metafizike. Naglasak kod Kanta nije na napretku, već na kritici postojećih metafizičkih rasprava prethodnika i određivanju metafizičkih stadijuma. To je Kantova priprema za dalju analizu metafizike i stvaranje

temelja za novu metafizičku konstrukciju koju smatra da treba izgraditi, pri čemu često spominje arhitekturu i jasno upostavljen raspored.

Pokušati uokviriti bit moguće je tek kada odredimo vremensku i prostornu dimenziju, preuzimanjem onog što dobijamo od čulne spoznaje, te kad utvrdimo šta to pripada razumu a šta umu. Zaustavljanje na granici i *stvari po sebi* (*Ding an sich*), upozorava nas na aporije u koje se um zapliće i vraća nas ka onome na šta je svijest zaista sposobna. Da li su tu konačne granice naših sposobnosti i mogućnosti građenja pojmovnog svijeta? Ako možemo tu odrediti granicu, da li onda prepuštamo da ono suštinsko razumije samo neko ili nešto izvan nas samih? Postojanje granice, odnosno Kantov skepticizam, kritikuju već Fihte i Hegel smatrajući da svijest i sopstvo nećemo u potpunosti jasno sagledati pođemo li od istih osnova kao Kant, već treba da pratimo dinamički proces koji se odigrava tokom našeg spoznavanja svijeta i sebe. Taj proces se uvijek ponavlja, ali svaki put stvara veće krugove i nema zaustavljanja, već je riječ o stalnim novim pokušajima i onome što traje. Kasniji Kantovi opONENTI idu i u radikalniju (ali formalniju) kritiku tvrdeći da nas njegov filozofski koncept sprečava da idemo u nova filozofska istraživanja.

III - Skepticizam Kanta, kao i Renea Dekarta, potvrdili su snagu i važnost filozofske sumnje i na taj način izrazili u kojoj mjeri to jeste i hrabar filozofski stav, upravo zato što je teško odbranljiv, i kao takav, istovremeno ostavlja mogućnost zapitanosti o stvaranju drugačije pozicije u filozofiji. Koristiti skepticizam u određenoj mjeri kao uobičajeno filozofsko oruđe se podrazumijeva, ali ponuditi krajnje skeptičan zaključak nije ono što filozofi (filozofija) mogu usvojiti. Kanoni filozofije ipak su uspostavljeni dalje od skepse i kritike, grandiozni sistemi i prikazivanje njihove strukture bili su posljednje nastojanje da se oda počast filozofiji kao cjelovitom viđenju svijeta. Zato su se četiri njemačka filozofa krenula sasvim drugačijim putevima u razotkrivanju suštinskog. Na jednoj strani su Georg V. F. Hegel i Martin Hajdeger koje će mnogi i danas označiti kao prve među klasičnim metafizičarima, a na drugoj Nikolaj Hartman i Edmund Huserl koji filozofiji više pristupaju strogo naučno u želji da filozofiju razgraniče od drugih nauke, te i sami dolaze drugim putem do metafizičkog.

Totalitet, sistem i jasna putanja razvoja svijesti kroz dijalektički proces ukidanja i očuvanja (*die Aufhebung*) jesu, u najkraćem, osnova Hegelovog promišljanja glavnih filozofskih problema. Hegelu je važno da prikaže sam tok svijesti u svim njenim fazama i da to jasno opiše, pri

čemu se ne zadržava kod čulne i razumske spoznaje, već nas upućuje na nivo uma kako bi se na taj način suprotstavio kantovskom viđenju suštinskog. Um nije bezgraničan, ali njegov potencijal je i dalje nesaglediv. Imaginarna granica možda postoji u prostoru, ali Hegel stvar promatra iz sasvim drugog ugla – bezgraničnost je u samom trajanju, odvijanju procesa, ali i u momentima zaustavljanja. Restauriranje filozofskog pojmovlja i uspostavljanje fundamentalne na mjesto klasične ontologije bio je Hajdegerov način da ukaže na zaboravljeni značaj ove filozofske discipline. Za Hajdegera put ka suštini je u novom imenovanju i tumačenju tog imenovanog koji nas ponovo vraća na govor o filozofskim temeljima. Hartmanov ontološki uvid nije zasnovan ni na određivanju krajnjih granica, ni na konstrukciji, ni na dekonstrukciji pojmova, već na uočavanju i razgraničavanju struktura od kojih sastavljamo naše svjetove. Huserlovo nastojanje je okrenuto u sasvim drugom pravcu – kako filozofsko odvojiti od drugih nauka istovremeno pokazujući kako je filozofija *stroga nauka* i pokazati da o ontologiji treba da raspravljamo tako što ćemo početi od ontoloških regija.

IV - U potrazi za suštinom viševijekovno je usmjerenje filozofije prekinuto tek u 20. vijeku kada se stav *egzistencijalno ispred esencijalnog* izborio za jednu od glavnih pozicija u filozofskom svijetu. Baviti se ljudskim bićem u svojoj njegovoj uzvišenosti i uniženosti, a ne samo bićem u najopštijem smislu, nije više moglo ostajati na margini. Kao ni pitanje jezika koje kao nešto toliko blisko i svakodnevno nije bilo predmet sveobuhvatne filozofske rasprave ili izdvojenog filozofskog pravca. Istovremeno, kao glavni zadatak, koji se uvijek ponavlja u različitim periodima filozofije, bilo je važno razmotriti pitanja: kako danas vidimo klasične tekstove, kako ih tumačimo, u kojoj mjeri se ta tumačenja razlikuju u odnosu na prethodna? I na koji način ta tumačenja redefinišu nas same?

Nastojanje da se filozofija sagleda kao sistem, cjelovitost, struktura, da se otkrije dubina filozofskog mišljenja nije dugo moglo ostati i opstati kao način promišljanja kome ćemo se potpuno prepustiti. Jedini način vrednovanja rada i prethodnih filozofa i otvaranja prema savremenosti bilo je moguće tek uz proširivanje granica i dometa klasičnih teorija. Kako se fenomenologija, za razliku od drugih filozofskih pravaca, pokazala prije kao jedna otvorena platforma nego do kraja utvrđen koncept, dala je mnoštvo mogućnosti da se iz fenomenološkog ugla na različite načine preispituju savremeni fenomeni. Pokazalo se to, kod fenomenologa koji su učili direktno od Huserla i onda krenuli u vlastita istraživa-

nja, kao i kod fenomenologa nove generacije kao što je Bernhard Waldenfels. Tako nam je stranost postala bliska.

Dalje od čisto ontološke problematike, Hans Georg Gadamer je podsjetio na bitnost preispitivanja našeg odnosa prema tradiciji stavljajući u prvi plan čitanje iz horizonta vremena u kojem bivamo i tumačenje koje može imati snagu tek vezujemo li to za vrijeme sadašnje. Nije riječ o novini u filozofiji, već o potrebi stalnog napominjanja u kojoj mjeri ostajemo zarobljeni u sjeni ranijih filozofa, ako ne napravimo dovoljno veliki odmak da bismo preispitali tradiciju vrijednu povezivanja sa savremenošću. Prilika je to i da se ponovo bavimo odnosom forme i sadržaja, pitanjem cilja za kojim tragamo i načina na koji to u filozofiji činimo.

Ono suštinsko ipak nam izmiče zaboravljamo li samo biće koje promišlja o osnovama svijeta, biti, logičkim principima. Samo postojanje i opstajanje ljudske jedinke, iako centar oko koga se okreću svi filozofski problemi, činili su se dugo nedovoljno dostojnim da budu glavne filozofske teme. Strah, suze, smijeh, dileme, tijelo koje nosi i čulnost i razum i um ostajali su dugo u magli metafizičkog. Naprslina egzistencijalnog pod težinom stvorenog morale su biti iskazane i prikazane filozofski, jer u suprotnom filozofija sama bi se našla u ulici bez sjećanja. Ono što je filozofsko dugo ostavljalo po strani pokazalo se sad kao sakriveni izvor koji je omogućio filozofiji novi život.

V - Pluralnost, perspektivizam, višeglasje – to je ono što daleko više obilježava filozofiju danas nego što je to bilo u svim ranijim periodima njene istorije. Umjesto da se traži „dubina“ danas promišljamo o širini fenomenološkog. Sve to što se pojavilo, umnožilo, što stalno mijenja svoju formu, proizvodi nove oblike, stvara nove svjetove sa novim slikama i simbolima jeste ono što nas poziva da ga protumačimo. Kako brzo od arheologije i genealogije preko dekonstrukcije prelazimo put do svjetla reflektora i simulacije pokazali su u kratkom vremenu francuski teoretičari. Upravo se njihovim konceptima često osporava odrednica filozofsko, ali nemoguće je ne vidjeti ih kao filozofe koji filozofiraju o vremenu i u vremenu u kome žive. Još više se ulaže energije da se ospori status filozofskog onom što je toliko dugo bilo marginalizovano, a otkad se pojavilo na pozornici i dalje često biva zanemaranom. Riječ je i o feminističkom pristupu filozofiji i uzimanju u obzir ženskog postojanja i iskustva. Ne uvažiti postojanje rodniha tema znači svesti filozofiju na dogmatizam.

Mišel Fuko nas upućuje na neophodnost fokusiranja na različite govore koje smo stvorili u malim ograđenim svjetovima i koji se sukoblja-

vaju usljed nerazumijevanja. Vraća nas i na preispitivanja onoga što određujemo kao metodološko, kako bismo skinuli veo sa tema koje su nam predstavljale svojevrsan tabu, jer se nisu činile dovoljno važne za istraživanje. Žak Derida nas uvlači u lavirint dekonstrukcije, pri čemu nije toliko važno definisati i jasno odrediti dekonstrukciju, već se upustiti u samo dekonstruisanje. Za Žana Bodrijara teme kojima se treba posvetiti jesu one koje dotiču virtuelno, odraz odraza, simulaciju koja nastupa umjesto apstrakcije, savršenstvo formalnog kome se prepuštamo bez promišljanja. Taj svijet koji smo proizveli prvenstveno da nas zabavi, općinjava nas i zaboravljamo da je važno napraviti odmak, i zbog toga filozofija je ta koja može da načini taj važan korak.

Baviti se filozofijom i govoriti o arheologiji i genealogiji, dekonstruisati ili zaći u polje simulacije i simulakruma odredili su filozofsko eksperimentisanje u dvadesetom vijeku. Bilo da je riječ o izrazitom protivljenju ili pretjeranom oduševljenju radom ovih filozofa upravo krajnosti iskazane u tim reakcijama pokazale su važnost novine u filozofiji. Umjesto pogleda prema vlastitoj unutrašnjosti filozofija se sada okrenula da vidi svoj odraz u ogledalu, problem je bio u onom što se moglo vidjeti. Suočavanje sa vlastitom formom za mnoge je značilo odmak od onog šta filozofija jeste. Upravo je to onda moglo poslužiti kao argument da nije riječ o istinskoj filozofiji, jer bavljenje formom nije za filozofiju značajno. U savremenosti, koja je formu pretvorila u vrhunsko božansko, filozofija bi jedino (ili jedina) bila na gubitku ako bi se odrekla promatranja i promišljanja tih formi koje su počele da se samostalno pojavljuju, preoblikuju, međusobno se sudaraju ili pretapaju. Te potpune promjene ponovno nam se vraćaju i utiču na naše živote nagrizaajući granice onog što smo bili ubijedeni da je sigurna unaprijed određena i nepromjenjiva jezgra našeg unutrašnjeg svijeta.

XXX

Na popisu glavnih ne samo filozofskih pitanja je i pitanje o smislu našeg postojanja i onog što stvaramo. O smislu vlastitog postojanja filozofija se najviše preispituje u posljednja dva vijeka poslije odstupanja od velikih sistema, odustajanja od sveobuhvatnog pristupa i tokom usmjerenja na smisao ljudske egzistencije. Glavni konflikt unutar filozofije jeste razmatranje problema odnosa moderne i savremene filozofije kada se postavljaju pitanja: da li još ima filozofije i šta je to što uopšte pripada filozofiji? Danas se može lako tvrditi da je filozofija izgubila na značaju

u javnom prostoru, ali isto tako i u akademskom svijetu. To pitanje vlastite uloge i mjesta predstavljeno kroz uticaj na ostale nauke i brojem akademskih kurseva uputilo je više filozofe nego filozofkinje da se okrenu prema unutra i počnu se baviti filozofijom samom. To je put kojim filozofija smije i može ići tek u jednom kratkom periodu. Preispitivanja su nužna i događaju se u svim oblastima nauke i života, ali ako dugo traju mogu voditi tek vrtnji u začaranom krugu.

Problemi, metode i ciljevi zacrtani mnogo ranije sada mogu predstavljati sužavanje prostora filozofskog promišljanja, posebno ako to znači stalno udaljavanje od stvarnosti kakva danas jeste. To se najčešće pokazuje na ovim tačkama: zaustavljanje u sukobu kontinentalne i analitičke filozofije i nekritičke odbrane jedne ili druge pozicije; potpuno odbijanje postmodernih teorija; zanemarivanje praktične filozofije; ignorisanje feminističkog pristupa. Ono što se može označavati kao gubljenje snage i moći filozofije, a iskazano je kroz mnoštvo pravaca i pristupa, može se posmatrati sasvim drugačije – kao nova osnova od koje će se početi uvažavajući upravo sve te različite poglede. Filozofija više ne može biti cjelovita na način na koji je to bila u ranijim vijekovima, ali je jasno, da je uprkos nastanku brojnih nauka i disciplina koje su od nje preuzele dio problema, i dalje zadržala moć i snagu samo ih ponovo treba prepoznati udaljavajući se od utonulosti u samodovoljnost i nostalgije za prošlim vremenima.

Poimanje ontološkog i metafizičkog danas nas vodi u nove lavirinte, kao što je to oduvijek i bilo u filozofskim istraživanjima. Suštinsko se nije se izgubilo samo nas upućuje na bogatstvo svojih pojava oblika koje još uvijek nismo u potpunosti sagledali. Ontologija nije nestala, ona se promijenila, a filozofima (sada i filozofkinjama) preostaje jedino da to uoče, prihvate, razumiju i kritikuju.

S obzirom da nije riječ o obimnoj i detaljnoj studiji ova knjiga predstavlja tek podsjetnik na samo mali dio iz dugog popisa ključnih ontoloških problema i time služi kao podsticaj za dalja filozofska istraživanja. Knjige uvijek pišemo u tišini, sami, ali one ne nastaju bez razgovara s drugima. Ovom prilikom posebno se zahvaljujem recenzentima prof. dr Linu Veljaku i prof. dr Miodragu Živanoviću, te studentkinjama i studentima na studijskom programu Filozofija na Filozofskom fakultetu u Banjoj Luci koji su bili aktivni učesnici diskusija na kursu iz ontologije.

*Knjigu posvećujem
Danilu i Branki*

I - Lica bića: ontologija - opšta razmatranja

Ontološke teme i problemi predmet su rasprava unutar filozofije od njenih početaka, a sam naziv ontologija pojavio se mnogo vijekova kasnije. Iako u filozofiji ne postoji hijerarhijska ustrojenost disciplina, za metafiziku/ontologiju se dugo tvrdilo da je ispred i iznad svih ostalih. Jačanje drugih nauka koje su sve više preuzimale teme kojima se ranije bavila filozofija uticalo je i na promjenu stava o značaju filozofskih disciplina. Novi (naučni) duh vremena tražio je veću usmjerenost na pitanja o znanju i načinima saznanja. Istovremeno, to je uticalo da se osvrnemo ka onom što je najbliže - ne više biću u najopštijem smislu - već pojedinačnom biću i njegovoj egzistenciji. Osvrt na ontologiju neminovno podrazumijeva kako nadilaženja pukog slavljenja ove discipline kao jedine i najviše, tako i odmak od žala zbog njenog pomjeranja ka filozofskim marginama. Na samom početku već nam se pokazuje u kojoj mjeri je otežan pristup ontologiji. Kao što je naglašeno: duga predistorija bavljenja ontološkim problemima i znatno kraća istorija same discipline; te pitanje pozicioniranja u svijetu akademske filozofije.

Biće kao jedan od glavnih filozofskih pojmova čini osnovu na kojoj počiva ontologija, ali upravo problematičnost određenja bića uslovljava da granice ove discipline ne mogu biti jasno naznačene. Da li ćemo govoriti o metafizici i(li) ontologiji - takođe je jedna od dilema koja utiče na odabir pristupa problemu bića. Dvadeseti vijek sa stvaranjem novih filozofskih pravaca uslovio je i da biramo, da li ontologiji pristupamo iz ugla analitičke (anglosaksonske) ili kontinentalne (evropske) filozofije. Novi duh vremena i radikalno drugačiji teoretski koncepti doveli su do zaokreta i u filozofskom promišljanju. Kako naglašava Kornelijus Kastorijadis (Cornélis Castoriadis): "A discipline kao što su, s jedne strane, psihoanaliza, a s druge, ono što držim istinskim *socijalno-historijskim* istraživanjem, pokazuju da postoje i vrste bića drugačije od onih o kojima je vodila računa tradicionalna ontologija. Te druge vrste bića jesu, na primjer, čovjekova *psyché*, ili *socijalno-historijsko* kao takvo, koje nije ni

ideja ni stvar, koje nije subjekt, koje nije jednostavno ni skup subjekata, već nešto posve drugačije. Šta je to?"¹

Nastanak termina ontologija vezuje se za 17. vijek i prema dosadašnjim istraživanjima može se uspostaviti okvirna hronološka istorija koja nam daje uvid, ne samo u nastanak ove filozofske discipline, nego i u probleme koji oslikavaju stanje u filozofiji tog vremena. Ovaj termin u upotrebi prvo imamo kod Jakoba Lorharda (Jacob Lorhard) u osmom dijelu knjige *Ogdoas Scholastica* iz 1606. godine. Riječ je o udžbeniku za filozofiju pisanom na latinskom jeziku gdje su objašnjenja za metafiziku, odnosno ontologiju, prikazana putem dijagrama.² Ovdje se pokazuje u kojoj mjeri razvoj nauka bitno utiče i na predstavljanje filozofskog sadržaja, koji neminovno biva usmjeren ka logičkim formama. Za Lorharda objašnjenje ontologije počinje sa razlikovanjem univerzalnog i partikularnog, dok će manje biti važna razlika između apstraktnog i konkretnog. Dalje znatnu pažnju posvećuje razjašnjenju realnog i onog što nije realno i na tu razliku često upućuje vezujući to za racionalno, imaginarno i verbalno.³ U većini rječnika⁴ i istorija filozofije dugo se kao prvi koji govori o ontologiji navodi Goklen (Rudolph Göckel, Goclenius) i njegovo djelo *Lexicon Philosophicum* iz 1613. godine.⁵ Termin ontologija poslije toga je sve više u upotrebi, na primjer kod Mikraeliusu (Johannes Micraelius) u knjizi *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatum* (1653) i Žana Baptista Duamela (Jean Baptiste Duhamel) u djelu *Philosophia vetus et nova ad usum scholae accommodata* (1678). Kod Johana Klauberga (Johannes Clauberg) u djelu *Elementa philosophie sive ontosophia* (1664) za metafiziku se koristi naziv "ontologija", ali i "ontozofija"⁶

- 1 Kornelijus Kastorijadis, *Uspon beznačajnosti*, prevod Frano Cetinić (Čačak; Beograd: Umetničko društvo Gradac, 1999), 196.
- 2 Jacob Lorhard, „Diagram of Metaphysics or Ontology“ (Book 8, *Ogdoas Scholastica*, 1606), trans. Sara L. Uckelman, pristupljeno 8. decembra 2013., <http://www.illc.uva.nl/Research/Publications/Reports/X-2008-04.text.pdf>
- 3 Peter Øhrstrøm, Henrik Schärfe, Sara L. Uckelman, „Jacob Lorhard’s Ontology: a 17th Century Hypertext on the Reality and Temporality of the World of Intelligibles“, Universiteit van Amsterdam: Digital Academic Repository, pristupljeno 8. decembra 2013., <http://dare.uva.nl/document/125598>, 4.
- 4 Vidjeti, na primjer, Leonhard Richter, „Ontologie“, in *Metzler Philosophie Lexikon (Begriffe und Definitionen)*, Hrsg. Peter Prechtl und Franz-Peter Burkard, 2., erweiterte Auflage (Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler, 1999), 416.
- 5 Više o tome i u tekstu: Dragan Prole, „Dekart i Lorhard. Konstitucija novovekovne ontologije“, *Arhe*, 17, (2012): 10 - 11, pristupljeno 5. maj 2014., <http://epub.digitalnabiblioteka.tk/index.php/arhe/article/view/294/308>
- 6 O problemu određenja termina ontologija i kod: Milan Uzelac, *Metafizika* (Novi Sad: Studio Veris, 2007), 24 - 25.

Ova odrednica širu primjenu dobija kada se počinje koristiti kao naziv za filozofsku disciplinu u djelu Kristijana Volfa (Christian Wolff) *Philosophia prima sive ontologia*⁷ iz 1730. godine. U Volfovom sistemu teoretska filozofija se dijeli na logiku i metafiziku, a u okviru metafizike su: ontologija, kosmologija, racionalna psihologija ili pneumatologija i prirodna teologija.⁸ Iako Volfu priznaje sistematičnost i velike zasluge za dalji razvoj filozofije na njemačkom jeziku Hegel (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) će govoriti o “mršavosti”, “unutrašnjoj besadržajnosti u koju je utonula filozofija” i “dogmatizmu razumske metafizike”.⁹ U historiji filozofije period je to kada nove filozofske teorije uspostavljaju predstavnici empirizma i racionalizma koji teže drugačijem sagledavanju filozofskih pojmova. Bavljenje klasičnim tumačenjem *prve filozofije* ostaje tako po strani, a primat ima filozofiranje na tragu Bekonovog (Francis Bacon) mota - “znanje je moć” i Dekartovih (René Descartes) principa da polazimo, ne od pitanja o osnovi svijeta, već od toga kako Ja pristupa svijetu i vlastitom mišljenju. Kad je riječ o ontologiji, upravo uspostavljanje samog naziva donosi glavne protivrječnosti u pokušaju njenog određivanja, što ostaje problem sam po sebi sve do danas.

1. Sporovi

1. 1. Jedno od glavnih spornih pitanja jeste: da li su metafizika i ontologija isto, ili je riječ o odvojenim oblastima koje se nadopunjuju ali pokrivaju različite teme i probleme? Ovu protivrječnost nalazimo još u antičkom periodu u Aristotelovom (Ἀριστοτέλης) djelu *Metafizika*. Naziv knjige, koji izvorno ne potiče od autora već od kasnijih filozofa i to iz I vijeka nove ere, uslovio je postojanje niz nedoumica o tome, šta je metafizika uopšte i koje su njene glavne oblasti. U historiji filozofije ta pitanja posebno dolaze do izražaja na početku novovijekovnog perioda kada je filozofsko istraživanje jedino moguće obnoviti uz čitanje antičkih djela nezavisno od skolastičkih tumačenja i izvan teoloških okvira. To se posebno vidi kroz nastojanje da se razjasni novouspostavljeni naziv onto-

7 Up. Sajmon Blekburn, *Oksfordski filozofski rečnik*, prevod Ljiljana Petrović i dr. (Novi Sad: Svetovi, 1999), 448 - 449.

8 Predrag Vranicki, “Ontologija”, u *Filozofijski rječnik*, ured. Vladimir Filipović, 3., dopunjeno izdanje. (Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske 1989), 234.

9 Georg Vilhelm Fridrih Hegel, *Istorija filozofije*, prevod Nikola M. Popović, III tom (Beograd: Bigz, 1983), 368 - 369.

logija. „Za autora [Lorhard] koji prvi put u istoriji upisuje pojam ontologije u naslov knjige nema ni traga sumnji da su metafizika i ontologija sinonimne discipline. Suština metafizike i kod Lorharda i kod Goklenijusa je istovetna razmatranju bića u istinskom smislu, pa ju je zbog toga moguće nazvati i naukom o biću, ontologijom.“¹⁰ U savremenoj filozofiji susrećemo se sa pokušajem da metafizika i ontologija postanu oblasti čije dalje postajanje biva stavljeno pod upitnik. Logički pozitivisti u potpunosti odbacuju metafiziku, što najbolje pokazuju logičke analize Rudolfa Karnapa (Rudolf Carnap). Kasniji analitički filozofi će, uprkos težnji da filozofiju pretvore u formalnu raspravu o riječima i strukturi rečenica, zapravo stvoriti mogućnost razvoja drugačijih rasprava o metafizici. Tako ne iznenađuje, da se akademskim programima analitičke filozofije dalje razvijaju kursevi iz metafizike, a više od imenice ontologija koristi se pridjev ontološki (dokaz, greška, učešće, itd.).

Samo kratki uvid u različite filozofske rječnike i kontinentalne i analitičke filozofije pokazuje u kojoj mjeri je problematično odrediti šta je metafizika, a šta ontologija. Ilustracije radi spomenućemo nekoliko primjera. U *Metzler Philosophie Lexikon* metafizika ima prvenstvo u odnosu na ontologiju, te se metafizika predstavlja na sljedeći način: „filozofska disciplina koja se bavi svim pojedinačnim prirodnim pojavama koje vode ka pitanjima o biću. Ona se pita o prvim osnovama i posljednjim svrhama svih događaja i kao takva jeste najviša disciplina u filozofiji.“¹¹ U istom leksikonu za ontologiju je navedeno: „Danas se takođe o. vidi kao disciplina pored logike, spoznajne teorije, etike ili antropologije. Ali njen rang, mjesto ‘prve filozofije’, veoma je sporan.“¹² U *Filozofijskom rječniku*, pod terminom „metafizika“, kao najvažnije određenje navodi se ono Kristijana Volfa i njegova podjela metafizike, te se u nastavku naglašava: „U daljem razvoju filozofije, naročito materijalističke, ostaje od cjelokupne tadašnje metafizike samo ontološka problematika, koja se u dijalektičkoj filozofiji poklapa uglavnom s problemom dijalektike.“¹³ Ovdje se po-

10 Prole, „Dekart i Lorhard...“, 11.

11 Originalni navod: „die philosophische Disziplin, die sich mit den über alle einzelnen Naturerscheinungen hinausgehenden Fragen des Seins beschäftigt. Sie fragt nach den ersten Gründen und letzten Zwecken alles Geschehens und ist somit höchste Disziplin der Philosophie.“ Gerhard Volker, „Metaphysik“, in *Metzler Philosophie Lexikon (Begriffe und Definitionen)*, Prechtel und Burkard, 362.

12 Originalni navod: „Auch heute versteht man O. als Disziplin der Philosophie neben Logik, Erkenntnistheorie, Ethik oder Anthropologie. Aber ihr Rang, ‘erste Philosophie’ zu sein, ist sehr umstritten.“ Leonhard Richter, „Ontologie“, in *Metzler Philosophie Lexikon (Begriffe und Definitionen)*, Prechtel und Burkard, 415.

13 Predrag Vranicki: „Metafizika“, u *Filozofijski rječnik*, Filipović, 208.

kazuje da je ontologija u prvom planu u odnosu na metafiziku, a s obzirom da isti autor daje i odrednicu "ontologija", to se samo potvrđuje.¹⁴

U *Oksfordskom filozofskom rečniku* metafizika se objašnjava: "Danas se termin primenjuje za sva istraživanja koja postavljaju pitanja o stvarnosti koja leži s druge strane onoga što može biti predmet nauke."¹⁵ Ontologija je, očekivano za analitičku filozofiju, svedena na mnogo uže područje, u ovom primjeru tek na ontološki dokaz: "Izvedena iz grčke reči za bivstvujeće, ali je sedamnaestovekovna kovanica za granu metafizike koja se bavi 'bivstvujućim kao bivstvujućim'. Zasebno od ontološkog argumenta postojali su brojni *a priori* argumenti po kojima sve mora sadržati stvari jedne ili druge vrste: proste stvari, neprostorne stvari, večne supstancije, nužna bivstvovanja itd."¹⁶ Ono što je neizostavan dio objašnjenja, bez obzira o kome se rečniku ili leksikonu radi, da li se određuje metafizika ili ontologija, jeste sljedeće: uvijek se počinje od navođenja Aristotelove *Metafizike* i Platonovih (Πλάτων) dijaloga, Volfove sistematizacije, Kantove kritike (Immanuel Kant), Hegelove dijalektike, Hajdegerove (Martin Heidegger) fundamentalne ontologije, te logičko-pozitivističkog stava prema metafizici. To nam ponovo potvrđuje u kojoj mjeri je problematično razlikovati metafiziku i ontologiju¹⁷, te da je znatno jednostavnije utvrditi iz koje filozofske tradicije potiču sami autori i koja filozofska gledišta zastupaju. Na moguće manje nedoumice svakako utiču i načini prevođenja, standardizacija prevedenih termina i uopšte ujednačena filozofska jezička praksa unutar određenog jezika.¹⁸

1. 2. Jedna od glavnih podjela u filozofiji tokom 20. vijeka jeste na analitičku (anglosaksonsku ili angloameričku) i kontinentalnu (evropsku) filozofiju. Utvrditi jasnu granicu između ove dvije oblasti u filozofiji mnogo je teže, nego prepoznati tekst na koji ćemo staviti oznaku "analitička" ili "kontinentalna". To prvenstveno znači, da su metod istraživanja i stil pisanja ono na šta treba najviše da obratimo pažnju. Možemo govoriti i o isključivanju pojedinih filozofa¹⁹ iz redovnih akademskih filo-

14 Up., *ibid.*, 234.

15 Blekburn, *Oksfordski filozofski rečnik*, 254.

16 *Ibid.*, 295.

17 O teškoći razlikovanja, te osnovama ontologije i metafizike pogledati i tekst: Lino Veljak, „Ontologija i metafizika“, *Logos*, 1, 2(2013): 9 – 19.

18 O nedoumicama koje izazivaju neusaglašenosti u formalnoj terminologiji pogledati i tekstove: Gajo Petrović, „Bitak“, 'biće' i 'bivstvovanja', u Gajo Petrović, *Filozofija i marksizam* (Zagreb: Naprijed, 1976), 202 – 236.; Časlav Koprivica, „O neophodnosti standardizovanja srpske ontološke terminologije“, *Kultura*, 134, (2012): 297- 308.

19 Ovdje namjereno ne spominjem filozofkinje. Podjela na analitičku i kontinentalnu

zofskih kurseva. O razlici između ova dva pristupa filozofiji Ričard Rorti (Richard Rorty) u predavanju iz 1981. godine kaže: "Ako ostavimo po strani čežnju priču o građenju mostova i udruživanju snaga, možemo videti da je analitičko/kontinentalni rascjep permanentan i neškodljiv. Ne bi na to trebalo da gledamo kao na cepanje filozofije. Ne postoji jedinstveni entitet zvan 'filozofija', koji je nekad bio celina, a sada je rastavljen."²⁰ Najjasnije pozicioniranje jeste svakako u kratkom, ali uticajnom, periodu logičkog pozitivizma u u tekstovima već spomenutog Rudolfa Karnapa kada se cjelokupna filozofija svodi na "sintaksičku analizu jezika" pri čemu je metafizika tek skup iskaza koji treba mikroskopski da se ispita-ju.²¹

Pokušaj da se odredi potpuno čist (naučni i filozofski) jezik analitičke filozofije vodiće tek ka stranputicama. Upravo to pokazaće, najčešće citirani Ludvig Vitgenštajn (Ludwig Wittgenstein), koji će prvu i glavnu knjigu logičkog pozitivizma završiti sa potpunom sumnjom u to, na koji način jasno možemo izraziti ono o čemu mislimo. To će biti daleko manji problem za analitički pristup filozofije od Vitgenštajnovih sklonosti da poslije ipak nastavi da piše i govori i to o „privatnom jeziku“ što je vodilo brojnim debatama i raspravama. U međuvremenu, od prvih analitičara znatno je prošireno objašnjenje šta jeste analiza u filozofiji. Tako Piter Strouson (Peter Frederick Strawson), koji se najviše suprotstavlja kasnom Vitgenštajnu, naglašava da analizu ne treba da shvatimo kao puko rastavljanje na elemente, već kao objašnjenje „složene mreže, sustava povezanih elemenata, pojmova, takav da se funkcija svakog elementa, svakog pojma može, s filozofskog stajališta, u pravom smislu razumjeti tako da se shvate njegove veze s drugim elementima i pojmovima, da se shvati njegovo mjesto u sustavu“.²²

Upravo je ovdje neophodno spomenuti i problem odrednice "anglo-saksonska" ili "angloamerička" filozofija s obzirom da je zapravo riječ o filozofskom pristupu koji se razvija iz Bečkog kruga, te paralelno u krugovima filozofa u Velikoj Britaniji. Osim toga, u Sjedinjenim Američkim

filozofiju ne uključuje i različit stav prema ženama u filozofiji. Spominjanje filozofkinja u istoriji filozofije, kao i bavljenje feminističkom filozofijom bilo u okviru zasebnog kursa ili kao dio temata u različitim disciplinama, uglavnom je i dalje na filozofskim katedrama više incident nego pravilo.

20 Ričard Rorti, *Konsekvenca pragmatizma*, prevod Dušan Kuzmanović (Beograd: Nolit, 1992), 394.

21 Klasično djelo logičkog pozitivizma originalno objavljeno 1934. godine: Рудолф Карнап, *Филозофија и логичка синтакса*, превод Светлана Зечевић (Никшић: Јасен, 1999)

22 Peter F. Strawson, *Analiza i metafizika: uvod u filozofiju*, prevod Filip Grgić (Zagreb: Kruzak, 1999), 19.

Državama se razvija pragmatistička filozofija koja, iako ima predstavnike koji osporavaju metafiziku, istovremeno biva odbačena kasnije od analitičke filozofije. Iz logičkog pozitivizma se dalje razvija analitička filozofija, koja će napraviti znatan odmak od unošenja pukog scijentizma u filozofiju, i neće biti toliko vezana za područje, koliko za izbor usmjerenja predavača koji kreiraju kurikulume na filozofskim odsjecima. Kao što je već naglašeno, problematično biva koristiti prostornu odrednicu kao glavnu, ali do danas to ostaje uobičajena praksa u nastojanju da se izrazi pripadništvo jednoj ili drugoj grupi.

Tokom posljednjih decenija stavovi većine analitičkih i kontinentalnih filozofa postajali su sve manje rigidni, ali jasna podjela i dalje postoji, kao i ambivalentan odnos prema metafizici i ontologiji. Dodatne probleme oko načina kako braniti vlastitu poziciju, bilo da je riječ o jednoj ili drugoj strani, donijele su i postmoderne/poststrukturalističke (i ovdje bilježimo problem imenovanja) teorije. Pitanja poslije svega ostaje: kako stojimo sa metafizikom i ontologijom danas? Jedan od filozofa mlađe generacije naglašuje ono što je toliko puta i ranije, poslije niza sporova, ostajalo neupitno: "Razlog tome što metafizika nikada *ne može* potpuno nestati, jeste taj što ona na sebe uzima najopštije probleme koji se mogu zamisliti, a uvek će postojati problemi koji su opštiji od drugih, iako im se priroda može promeniti."²³ Da li ćemo pri tome govoriti, na primjer, o deskriptivnoj i redukcionističkoj metafizici ili fundamentalnoj ontologiji, ostaje manje važno, u odnosu na to da se filozofska istraživanja nastavlja.

1. 3. Određujući biće, svijet i njihovu suštinu filozofi se pitaju: da li govorimo o jedinstvenoj cjelini, o dva odvojena dijela sa posebnim karakteristikama ili o mnoštvu koje uključuje jedinice kao samostalne cjeline? Stav da su svijet i biće jedno, bilo da je riječ o ideji ili materiji, u antičkom periodu pronalazimo već kod predsokratovaca. Dok Heraklit (Ἡράκλειτος) predstavlja svu promjenljivost svijeta ujedinjenu uz pomoć *logosa*, Parmenid (Παρμενίδης) nas vodi ka jedinstvenom biću koje jedino može i postojati za razliku od nebića. Bez obzira da li je sve u kretanju ili mirovanju, i jedno i drugo može se sagledati samo unutar cjeline. Prema Heraklitu "ako poslušate, ne mene nego logos, mudro je priznavati da je sve jedno"²⁴. U Parmenidovom spjevu *O prirodi* nalazimo ove stihove

23 Laš Fr. H. Svensen, *Šta je filozofija?*, prevod Sofija Vuković (Loznica: Karpos, 2012), 158.

24 Hermann Diels, *Predsokratovci. Fragmenti*, prevod Zdeslav Dukati i dr., I tom (Zagreb: Naprijed, 1983), 153 - 154.

ve: "Nije ni djeljivo jer je cijelo jednako (sebi), / ničega nema više da nje-mu okupljanje priječi /niti manje, već cijelo puno sasvim je bića"²⁵. Opoj-mljenost tog jednog nećemo naći kod ovih prvih filozofa, nego u sistematičnom Aristotelovom pregledu. Tek vijekovima poslije Baruh de Spinoza (Baruch de Spinoza) postavlja u središte svoje panteističke pred-stave svijeta supstanciju koju ništa ne određuje spolja, a njene osobine možemo uočiti preko *atributa* ili kao stanja putem *modusa*. Sveukupnost svijeta i života, razvoja svijesti, bića i nebića, kretanja i mirovanja mora biti u potpunosti obuhvaćeno u dijalektičkom procesu, te to Jedno svoju najpotpuniji sliku dobija u Hegelovoj *apsolutnoj ideji*.

Saglasnosti među filozofima ipak ne može biti. Iako su najviše kriti-kovane dualističke teorije, upravo one jesu ono što nas uvijek iznova podstiče na nove misaone eksperimente tražeći od nas da zamislimo nezamislivo – potpunu odvojenost dva svijeta, postojanje dva posebna entiteta – duha i materije. Platonov svijet ideja nasuprot stvarnosnom i Dekartovo ontološko-antropološko razdvajanje duše i tijela otvara onaj procijep koji mišljenju ne oduzima, već upravo uvijek iznova daje snagu i moć. Praveći odmak od zahtjeva da se izvode nedvosmisleni zaključci Platon nas kroz dijalošku formu navodi da preispitamo stav, da li možemo uopšte govoriti o Jednom. "Tvrđimo dakle da, ako netko hoće baš pravo govoriti, ne treba ga određivati niti kao jedno niti kao mnoštvo, štaviše, niti uopće nazivati ono jer bi mu i po tome izrazu davao pojam jednog."²⁶ To Jedno kao da stavlja okove na misao, sputava istraživanje, postaje prepreka koja nas zarobljava. Na sasvim drugačiji način nekoli-ko vijekova poslije Dekart će, razmatrajući pitanje Ja i granica subjekta u suočavanju sa božanskim i beskonačnim (imajući iza sebe tradiciju hrišćanske skolastike), ostati pri odbrani neodbranjive teze, da su tijelo i duh odvojeni. Slijedeći Hegelov istorijsko-filozofski stav da filozofija postupno napreduje od jednostavnih ka složenim koncepcijama, poka-zuje nam se tako, da primicanjem pitanjima samog (ljudskog) bića filo-zofi uvijek iznova bivaju postavljeni u situaciju da u daleko kompleksnijem kontekstu nego prethodnici budu suočeni sa istim pitanjima i istim dilemama.

Najveći nemir u filozofskom istraživanju bića i svijeta ipak oduvijek je donosilo pluralističko ontološko shvatanje koje otvara prostor gnose-ološkoj zebnji da će relativizam mnijenja - puta koji ne vodi ka istini -

25 Ibid. , 212.

26 Platon, *Kratil. Teetet. Sofist. Državnik*, prevod Milivoj Sironić i Veljko Gortan (Beograd: Plato, 2000), 239a, 242.

prevladati u mišljenju. U ranom periodu nasuprot takvim stavovima iskazivani su stavovi većih filozofskih autoriteta, te je pluralizam ostajao neupadljiv. Pluralističke koncepcije svijeta kao što su bile one Leukipa (Λεύκιππος) i Demokrita (Δημόκριτος) o atomima, te kasnija Lajbnicova (Gottfried Wilhelm Leibniz) o monadama nisu tako u većoj mjeri uzdrmale glavne tokove filozofije. S jedne strane, atomističko viđenje sa svojim materijalističkim utemeljenjem nije se znatnije izdvajalo u mnoštvu koncepcija tog perioda u antičkoj filozofiji. S druge strane, Kantova oštra kritika Lajbnicove *Monadologije* ostavila je ovo djelo na filozofskim marginama. Određujući prvo razdoblje Lajbnic-Volfove filozofije kao „teorijsko-dogmatsko“ Kant o Lajbnicu piše: „uzrok da ono što nije mogao da učini predstavljivim pomoću samih pojmova razuma smatra nemogućim, pa tako postavlja načela koja vrše nasilje nad zdravim razumom i nemaju nikavu održivost“²⁷. Nasuprot tome, sa razvojem postmodernih (post-strukturalističkih) teorija, kada se čini da se u potpunosti raspada predstava o jedinstvenoj strukturi bića/bitka, unutar ontologije prevladava stav da je neophodno vratiti se sigurnosti davno utemeljene tradicije mišljenja. Ipak, vrijeme je ovo kada nije dovoljna snaga autoriteta i kانونa u filozofiji da postavi ograde nepredvidljivom pluralizmu. Kako naglašava Wolfgang Velš (Wolfgang Welsch): „Ako se pluralitet ranije smatrao razvojnim oblikom, zahtevom ili povodom za razvoj jedinstva, onda se, obrnuto, ubuduće mora početi od njega i jedinstvo zamišljati u njegovim okvirima – a ne više protiv njega.“²⁸

2. Glavni pojmovi

2. 1. Ključni filozofski pojam jeste *biće*. Kao što se može utvrditi za većinu glavnih pojmova u filozofiji, da odgonetanje njihovih značenja predstavlja i dug put kroz istoriju sporova i različitih gledišta, tako i riječ *biće* nije izuzetak. Kako naglašava Adorno (Theodor W. Adorno): „Jedna filozofija problem prepušta drugoj, pri čemu je tradicija problema često očuvana u obliku termina, dok se promjena, ono kvalitativno novo, ono što se dešava, očituje u novoj upotrebi termina. Međutim, termini u raz-

27 Имануел Кант, *Који су стварни најреци које је матиџизика остварила у Немачкој од Лажбницових и Волфових времена*, превод Драго Ђурић (Нови Сад: Светови, 2004), 40.

28 Волфганг Велш, *Наша постојмојерна мојерна*, превод: Бранка Рајлић (Сремски Карловци; Нови Сад: Издавачка књијарница Зорана Стојановића, 2000), 334.

ličite spojeve dolaze ne samo u različitim filozofijama oni se mijenjaju već i u sebi. Ovu činjenicu možemo pratiti unazad sve do antike.²⁹ Po traganjima za etimološkim i gramatičkim izvornim objašnjenjima, kako bi ostvario nova tumačenja pojmova, najprepoznatljiviji ostaje Martin Hajdeger. U predavanjima naslovljenim *Uvod u metafiziku*, slijedeći gramatiku, biće u starogrčkom značenju u doslovnom prevodu bismo mogli vezivati za riječi „stajnost <stalnost, postojanost>“ ili kad se razdvoji u dva dijela: „po-sebi-stajanje“ i „ostajuće, prebivanje“.³⁰ Ovdje pokušaj traženja značenje riječi biće ostaje u zapitanosti o kakvoj tačno promjeni se radi, uzmemo li u obzir da ovu imenicu prvenstveno razmatramo u odnosu na glagol biti.

Etimološkim tragom (sanskritski, indogermanski i germanski korijen) pojam bića određujemo kao „živeti, izrastati, prebivati“³¹. Sve to nas, ipak, ne vodi u blizinu jasnijeg odgovora, šta biće³² jeste, osim da znamo da ono jeste. Po Hajdegeru, jedan od načina da nastavimo sa pokušajima određenja bića jeste da ga ograničimo, odnosno da uspostavimo jasno razlikovanje bića u suprotstavljanju sa postojanjem, prividom, mišljenjem i trebanjem. Razlog za takvo zahvatanje u suštinu bića jeste: „Neko izvorno ispitivanje bića, koje shvata zadatak razvijanja istinitosti suštine bića, mora se staviti na odlučivanje moćima, koje su skrivene u tim razlikovanjima i svesti ih na merila svoje sopstvene istinitosti.“³³ Da li nam zaista ostaje kao jedina mogućnost da biće posmatramo u odnosu na nešto, bilo suprotstavljeno ili slično? Iako je riječ o ključnom pojmu filozofije dalje se onda pitamo kako je moguće, da upravo ono prema čemu se ontologija dobrim dijelom određuje, nije nešto što je određeno samo po sebi? Da li smo jedino blizu određenju bića kada stojimo na granici između bića i nebića, bića i drugobića, bića i bitka? Ili je riječ samo o jednoj slici sa toliko raznolikih dijelova koje ne možemo razaznati, jer smo i sami unutar te slike i uz sav trud ne možemo sagledati njeno bogatstvo?

Taj odnos bića i nebića vraća nas na sam početak filozofije – Parmenidu i Jednom gdje je sve zaokruženo i cjelovito, a izvan toga je ništa:

29 Teodor V. Adorno, *Filozofska terminologija: uvod u filozofiju*, prevod Slobodan Novakov (Sarajevo: Svjetlost, 1986), 16.

30 Мартин Хајдегер, *Увод у метафизичку*, превод Властимир Ђаковић, (Врњачка Бања: Еидос, 1997), 62.

31 Ibid., 70.

32 Prevodilac prethodno navedenog Hajdegerovog djela Vlastimir Đaković *das Sein* prevodi kao *biće*, a *das Seiende, Seiendes* kao *ono što biva, ono što bude, to-bivajuće, to-buduće*, *ibid.*, 190.

33 Ibid., 89.

„Nužno je reći i misliti: postoji biće. Dok bitak/postoji, ništa ne postoji – promisli, nalažem, o tom“.³⁴ Za većinu antičkih filozofa pogled preko granice nije ono ka čemu se usmjeravaju, daleko važnije je nastojanje da se se razotkriju osnove *physis*a, elementi i struktura svijeta. Starogrčka filozofija, naravno, daleko je od jednoobrazne. I u ovom slučaju Platon se pokazuje kao izuzetak koji, daleko više nego ostali, nagovještava kasnije glavne teme filozofije. Njegov odgovor u dijalogu *Sofist* direktan je i jasan: „Bit će nužno da zbog naše odbrane podvrgnemo ispitivanju tezu oca Parmenida i da na silu utvrdimo da nebiće u izvjesnom pogledu postoji i opet s druge strane da biće na neki način ne postoji.“³⁵ Vrijeme u kome danas biće obitava sklonije je pogledu ka nebiću, imamo li u vidu Nićeova (Friedrich Nietzsche) i Hajdegerova, te postmoderna filozofska istraživanja. Sljedeće razgraničenje vodi nas takođe u nove lavirinte. Da li možemo govoriti o drugobiću? Iz monističkog ugla biće je jedno, što isključuje drugo biće, iz dualističkog ugla riječ o dva bića koja su prije komplementarna i upotpunju se, iz pluralističke perspektivi postoji mnoštvo jednakih bića bez hijerarhijskog odnosa. Ako je to nešto drugo od bića, onda nije biće? Ako postoji nešto drugo što nije svrstano u biće, u kojoj mjeri su dosadašnje univerzalne predstave o biću nedostatne? Ostaje još da se zapitamo nad ontološkom diferencijom na kojoj počiva teorija o *zaboravu bitka*, koji je po Hajdegerovom mišljenju ostavljen vijeковima u sjeni bića. Da li ono preko čega se iskazuje prisustvo, suštinsko i otkriva skriveno bića može biti odvojeno od bića samog? Ili su biće i bitak isto.

2. 2. Raspravljati o biću ne znači samo razmatrati način na koji ono jeste i iskazivati sva njegova svojstva, već prije svega pitati se o onome šta ga čini, šta je u njegovoj osnovi. Bez obzira, da li ćemo reći - bit, suština, bivstvo ili esencija (grč. οὐσία, lat. *essentia*; njem. *Wesen*) – jasno nam je da se iza bilo koje od tih riječi skriva putovanje ka razotkrivanju tajne. Znamo da je to ona jezgra, nepromjenjivo, suštinsko, ono što čini biće i što se u filozofiji veoma često stavlja nasuprot samom postojanju (egzistenciji). To nepromjenljivo, dato, neumoljivo određuje biće i čini ga univerzalnim, neprikosnovenim, nedodirljivim. Suštine nema izvan bića, ona nije vidljiva, jasno uokvirena, ali u potpunosti ispunjava biće i naznačava njegove granice. Najbolji primjer za to ostaje nam klasična njemačka filozofija. U okviru svoje *Nauke logike* Hegel razlikuje tri nivoa:

34 Diels, *Predsokratovci*, 209.

35 Platon, *Kratil. Teetet. Sofist. Državnik*, 241d, 245.

nauku o biću, nauku o suštini i nauku o pojmu. U dijalektičkom procesu ključnu ulogu uvijek igra onaj središnji dio, što je u ovom slučaju upravo bit sama. Za Hegela, suštinu možemo posmatrati kao razlog egzistencije, pojavu i stvarnost. To je prošlost bića, biće koje je zaronilo u vlastite dubine i stopljeno je sa vlastitim bivstvovanjem.

Problem u shvatanju Hegelove filozofije je što se istovremeno bavimo i mijenama bića i onim što je već prošlo, zaustavljeno, potpuno formirano. Ovdje, za ilustraciju, prvenstveno su bitni ti momenti kada sagledavamo potpuno završenu sliku i iz nje iščitavamo suštinu bića. Suštinu (njem. Wesen) pronalazimo u glagolu biti (njem. sein), tačnije u participu prošlom (njem. gewesen). Po Hegelu: „suštinu možemo smatrati uvek kao prošlo biće, pri čemu treba još jednom istaći, da ono što je prošlo nije time apstraktno negirano, već samo ukinuto i prevaziđeno (aufgehoben) i time ujedno i održano“³⁶. Za neke od filozofa 20. vijeka to je jasno označeno kao esencijalistički stav i osnova zapadnoevropske filozofije koja kao takva više ne može opstati i zahtjeva promišljanje iz drugačije pozicije. Logički pozitivizam (odnosno kasnije analitička filozofija), pragmatistička filozofija, filozofija egzistencije i postmoderne teorije na različite načine ukazuju na takvo shvatanje kao na zidove koje nas zadržavaju u suviše malom prostoru i ne dozvoljavaju nam da istinski shvatimo suštinu.

Nastojanje da se odredi biće i suština u filozofiji su kroz cijelo njeno postojanje (bez obzira na kritike) oduvijek bili vezani i za pokušaj da se shvati bivanje (grč. γίνεσθαι, lat. fieri; njem. werden) koje nam se pokazuje kao postojanje, nastajanje, mijena, promjena, događanje, proces, preobraćanje.³⁷ Na početku, u predsokratovskoj filozofiji, osnovna rasprava je bila, da li kretanja ima ili nema, na liniji suprotstavljanja Parmenida i Heraklita, tek kasnije o kretanju se više ne govori kao o pukom pomjeranju, prostornoj promjeni, već onome što prije jeste sveukupno djelovanje. Upravo filozofi koji su se usudili da najviše govore o suštini kao nečemu jasnom, zaokruženom, ograničenom, bili su ti koji su nas u isto vrijeme uvodili u igru beskonačne promjene. Riječ je, prije svega, o Aristotelu i Hegelu. Ono suštinsko bitno ipak je nešto što se kreće i mijenja i može nam biti dostupno tek kad na bilo koji način bude vidljivo u stvarnosti. „Očigledno je da se kretanje nalazi u stvari koja se kreće: kretanje je naime entelehija stvari koja se kreće pod dejstvom pokretača-

36 Георг Вилхелм Фридрих Хегел, *Наука логики*, превод Душан Недељковић (Београд: Просвета, 1973), 214.

37 Winfried Löffler, „Werden“, in *Metzler Philosophie Lexikon (Begriffe und Definitionen)*. Prechtel und Burkard, 657.

ke sile. Ali delo pokretačke sile istovetno je sa delom stvari koja se kreće: i jedno i drugo moraju da budu entelehija.³⁸ Iako Hegel glavni akcenat stavlja na *die Aufhebung*, ono što je ukinuto i onda sačuvano da bi se iskazalo kao element bivstva, to može biti jasno vidljivo tek kad stalno imamo u vidu kretanje koje se odvijalo da bi se stvorilo ono suštinsko ili se tek odvija pred nama kao osnova nečega što će biti suštinsko. Bilo da je u pitanju sam proces preobražaja bića ili govor o preobražaju bića: „Dijalektičko je uopšte princip svega kretanja, svega života i sve aktivnosti u stvarnosti. Dijalektičko je baš isto tako i duša svega istinski naučnog saznanja.“³⁹

2. 3. U daljem razjašnjavanju filozofske terminologije možemo govoriti o supstanciji (grč. οὐσία, lat. substantia) koja izrasta iz prethodnih pojmova, te predstavlja i biće samo i bit i bivanje kao unutrašnje i spoljašnje djelovanje. Iako ovaj pojam definiše već Aristotel u *Kategorijama* i *Metafizici*, njegova upotreba prije je karakteristika novovijekovne filozofije. I dok je u antičkoj filozofiji snažnija pojmovna veza biće – supstancija, u kasnijem razvoju filozofije naglasak je na odnosu supstancija – subjekt. Po Aristotelu, postoji prva supstancija sama za sebe, koju ne određuje ništa spolja i izvan nje, a ona istovremeno jeste osnova za sve druge stvari; i druga supstancija koja je izražavanje njenih osobina i razlika u okviru rodova i vrsta.⁴⁰ U *Metafizici* se sumira objašnjenje supstancije na sljedeći način: „to je konačni subjekt koji više ne potvrđuje nikakav drugi i, s druge strane, to je još ono što je, pošto je jedinka uzeta u suštini, takođe i deljivo: to je oblik i primarni smisao svake stvarnosti“.⁴¹ U osnovi supstancije su: materija, forma, djelovanje i svrha djelovanja. To je svijet mogućnosti koji se iskazuje u entelehiji (ἐντελέχεια).

Vijekovima poslije sve potencijalno, promjenljivo i vječno, ono u nama i izvan nas može biti preispitano samo ako sebe zamislimo i kao učesnike u eksperimentu i kao eksperimentatore koji izvode najozloglašeniiji eksperiment u filozofiji: nema jednog već dvoje – duh i tijelo, ali pitam se da li i oni postoje? Iz Dekartove methodske sumnje izrasta supstanca, sve živo i neživo, sve što postoji. U *Meditacijama o prvoj filozofiji* Dekart nas vodi kroz eksperiment: „jer kad mislim da je kamen supstancija ili

38 Aristotel, *Metafizika*, prevod Branka B. Gavela (Beograd: Kultura, 1960), 275.

39 Хегел, *Наука логики*, 164.

40 Aristotel, *Kategorije*, prevod Filip Grgić (Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, 1992), 1 2a 12 – 22, 41 – 45.

41 Aristotel, *Metafizika*, 1017b, 112.

stvar spremna egzistirati sama po sebi, tako sam i ja supstancija, premda sebe poimam kao stvar što misli a nije protežna, dok je kamen stvar protežna, a nije ono što misli".⁴² Za razliku od Dekarta, Spinoza će se radije prikloniti sigurnosti jasnog geometrijskog određivanja supstancije u kome nema mjesta sumnji - ponovo potvrđuje stari Aristotelov stav da je supstancija ono što se samo po sebi razumije i iznad koje nema drugog pojma koji će je objasniti. Supstancija, koja je osnova prirode i cjelokupnog našeg svijeta, jeste bog kao ono vječno, kao beskrajno biće. Kako naglašava Ksenija Atanasijević: „Uz to, valja podvući da je Spinozina supstancija tesno spletena sa nesavršenostima u svetu. Množina stvari, u vremenu i prostoru, podložna promjenljivosti i prolaznosti, ima svoj izvor u vječnoj supstanciji, kao imanentnom uzroku svega što postoji.“⁴³ Prema tom Spinozinom panteističkom shvatanju, supstancija je nedjeljiva, a sva njena raznolikost nam se pokazuje putem njenih osobina - atributa i različitih stanja - modusa. Atributi su više od osobina, oni izražavaju samu suštinu supstancije. Iako bi se moglo govoriti o mnoštvu atributa, za Spinozu jedini atributi su oni koje možemo dosegnuti, odnosno mišljenje i protežnost. Modusi predstavljaju ono što je shvaćeno pomoću nečeg drugog, ono što je dalje od suštinskog. Po Lajbnicu, svijet i bića vidimo i shvatamo tek kao mnoštvenost sastavljenu od monada (složenih supstancija) koje u sebi ujedinjuju proste supstancije. Monade nemaju početka i kraja, one su vječne, nemaju oblik i razlikuju se jedna od druge. Monade nemaju dijelove, ali ono što ih razlikuje jestu njihovo poimanje vlastitosti ili *percepcija* i *žudnja* odnosno ono što pokazuje promjenu. Za Lajbnica, postoji percepcija kao „unutrašnje stanje monade koja predstavlja spoljašnje stvari“ i „*apercepcija* - *svesti* ili refleksivno poznanje ovog unutarnjeg stanja“.⁴⁴ Od ova tri novovijekovna određenja supstancije za Imanuela Kanta najproblematičnije je upravo Lajbnicove shvatanja za koje tvrdi da je puno protivrječnosti. Sam pojam supstancije već do Kantovog doba izgubiće na značaju, a u njemačkoj klasičnoj filozofiji prvenstveno će se raspravljati o subjektu i svijesti.

42 René Descartes, *Meditacije o prvoj filozofiji u kojima se dokazuje božja egzistencija i razlika između ljudske duše i tijela*, prevod Tomislav Ladan (Beograd: Plato, 1998), 32.

43 Ksenija Atanasijević, „Komentari na Spinozinu *Etiku*“, u Baruh de Spinoza, *Etika geometrijskim redom izložena i u pet delova podjeljena*, prevod Ksenija Atanasijević (Beograd: Bigz, 1983), 349.

44 Готфрид Вилхелм Лайбниц, *Метафизичка расправа. Начела Природе и Благодати ушемељена на Уму. Монадологија*, превод Милорад Љ. Миленковић (Врњачка Бања: Еидос, 2002), 74.

3. Parmenid, Platon, Aristotel

3. 1. Poslije kratkog pregleda sporova i pojmova neophodno je vratiti se istorijsko-filozofskom uvidu kada je riječ o razvoju ontologije. Iako ovu disciplinu, ni pod imenom metafizika, ne pronalazimo u ranom periodu istorije filozofije, kao i u slučaju drugih filozofskih disciplina i za ontologiju je manje važno zvanično uokvirivanje i imenovanje discipline u odnosu na početak postavljanja glavnih filozofskih problema. Izvornost predsokratovaca uvijek nas iznova poziva da se uputimo u avanturu promišljanja onog izvan nas i u nama bez poimanja tegobnosti tog puta koje kasnije u svojoj strogosti zahtijevaju filozofski sistemi. To nije puki nepromišljeni avanturizam već hrabrost da iskoračimo u nepoznato i u nama samima. Daleko od izgrađene filozofske terminologije, neopterećen metodom i stavovima prethodnika, Parmenid glasom pjesnika izriče svoju istinu o jedinom mogućem spoznavanju prirode oko sebe i načina na koji ljudsko biće spoznaje ono što vidi i što pokušava da vidi tražeći suštinu. Kroz poetsko izražavanje Parmenid je po formi blizu mitskog viđenja stvarnosti, a istovremeno pravi taj odlučujući iskorak ka počecima filozofskog istraživanja. Fragmenti zapisa omogućavaju nam da pokušamo rekonstruisati mišljenje rane antike. Zato je uvijek važna napomena: „Značenjske promjene ključnih riječi u fragmentarno sačuvanim i često predajom prerađenim predsokratovskim tekstovima za nas su prevashodne jer *značenjska preoblikovanja* upućuju na filozofska pretumačenja, što uvijek podrazumijeva neku *pojmovnost*...“⁴⁵

Prateći boginje s Parmenidom krećemo na putovanje ka biću i istini. Želja i potreba da se uputimo u traganje za mudrošću vodi nas kroz lavirinte u kojima povremeno ostajemo izgubljeni uprkos ili upravo zbog mnoštva putokaza koji nas usmjeravaju. Ti putokazi jesu različiti prevodi i tumačenja starogrčkih tekstova, te za primjer možemo uzeti već prve stihove poeme koji nas ostavljaju u dilemi kada je riječ o motivu i cilju putovanja. Prema jednom od prevoda taj dio glasi: „Kobile koje me nose, dokle god srce mi žudi,/vukle su kad su me boginje povele na put glasovit/ s onu što stranu svih naselja nosi čovjeka znalca.“⁴⁶ Prema drugom tumačenju (prevodu Branka Pavlovića): „Poneše me bedevije, i odvedoše me tamo gde me vukla žudnja moje duše. (...) Nađoh se na slavnom putu

45 Bogoljub Šijaković, *Mythos, Physis, Psyche. Ogleđanje u presokratovskoj "ontologiji" i "psihologiji"* (Nikšić: Univerzitetaska riječ, Beograd: Filozofsko društvo Srbije, 1991), 36.

46 Diels, *Predsokratovci*, 207.

boginja, koji jedino vodi poznavanju stvari.⁴⁷ Treći primjer prevoda: „Konji su me vodili, onoliko daleko koliko/ moj duh doseći može, pošto su me/ na put slavni uputile boginje-vodilje,/na onaj koji u sve gradove mudrog čoveka vodi.“⁴⁸ Boginje jesu vodilje, ali ostaje pitanje - da li Parmenida vodi srce, duša, ili um.⁴⁹ Pitamo se, koliko daleko na tom putovanju moguće je stići, te da li unaprijed pretpostavljamo da je mudar onaj koji stupa na taj put ili će tek mudrim postati. Tako onaj početni i najčešće ponavljani stav da je filozofija *ljubav prema mudrosti* ovdje dolazi do punog izražaja.

Traganje za mudrošću i istinom mora biti izvan tame i noći, a to je moguće tek kad se prođe kapija koju čuva Pravda (*Δίκη*). Upravo u tom dijelu poeme se naglašava da to nije zov sudbine (*Μοίρα*), već pravda i težnja za istinom, uz pomoć kojih se jedino može zaobići put mnjenja, odnosno put nesigurnih spoznaja i ubjedenja. Najvažnije je ne zalutati na taj drugi put, jer to je put bez povratka, put ka nebiću, ka onome o čemu spoznaja nije moguća. Samo na prvom i pravom putu „isto je misliti i biti“. Ovdje se ponovo vraćamo govoru o biću - Jednom, zaokruženom, vječnom, pri čemu treba naglasiti: „Parmenid nije razmišljao u opreci *jedno – mnoštvo*, jer je članove ove opreke smatrao izvedenim iz temeljne suprotnosti *jeste – nije*. Stoga njegova poema ne govori toliko o *jednom biću* koliko o *biću koje jeste (jedno)*.“⁵⁰ Ponovo da ne zaboravimo, sa Parmenidom tek krećemo u ontološku problematiku⁵¹, ali stalno moramo voditi računa o tumačenju koje se upisuje tokom vijekova i o tome šta jeste Parmenidova poruka, a šta je poruka koju sami upisujemo. Tako se i danas, kao i nekad predsokratovci, možemo suočiti sa lutanjem bez cilja ako ne znamo za čim tragamo.

47 Бранко Павловић, *Пресокрайска мисао* (Београд: Плато, 1997), 152 – 153.

48 Парменид, *О њироги*, превод Александра Здравковић Зистакис (Београд: Службени гласник, 2013), 55.

49 Ovdje možemo spomenuti i prevodilačku bilješku, u okviru novijeg prevoda, Aleksandre Здравковић Zistakis: „Reč *θυμός*, u starogrčkom znači duh koji je izvor života i energije. Platon koristiti idiom 'duh se ugasio', što zapravo označava smrt. (...) Ono što je možda još važnije, *θυμός* je poriv ili nagon koji mora da se kontroliše kako bi delovanje koje potiče iz drugih poriva ili nagona moglo biti ne samo moguće već i logički nadgledano. (...) Takođe, *θυμός* je najčešće mesto bitke između duha ili pravednog besa i prijateljskih osećanja.“ Ibid., 55.

50 Slobodan Žunjić, *Aristotel i henologija: problem jednog u Aristotelovoj Metafizici* (Beograd: Prosveta, 1988), 43.

51 O Parmenidovom videnju bića pogledati i Hans-Georg Gadamer, *Der Anfang der Philosophie* (Suttgart: Philipp Reclam, 2000.)

3. 2. Istina se može spoznati samo kad iz mraka izađemo na svjetlost, iako sigurno u prvom momentu nećemo ni sami prepoznati da je to put ka pravom saznanju, a velika je vjerovatnoća da ćemo teško uvjeriti one koji su ostali da žive sa sjenama u pećini da je moguće izvan okova i mraka živjeti i postojati. Čuvena je to poruka iz Platonovog mita o pećini koja ostaje aktualna u svim vremenima i ukazuje na to, da znanje o filozofiji možemo steći, da na put mudrosti mogu da nas upute drugi, ali da uvijek mi sami (svako pojedinačno i svaka generacija uvijek i ponovo) moramo da prodemo put spoznaje, kako bismo mogli uistinu i biti i misliti. Ipak, u Platonovim dijalozima mnogo češće je da poruke ne budu do kraja jasne, da ne bude sve do kraja rečeno, da bi se pokazala stvarna vrijednost dijaloga koja je u tome da potakne da se dijalog nastavi dalje. Potpuno drugačije od odnosa prema znanju u 21. vijeku, kada zahvaljujući naučno-tehnološkom napretku, možemo pristupiti svim informacijama sad i odmah bez ikakve pripreme i uvođenja, antički pristup upravo je suprotan i to pokazuje i Platon. „Dugo i mukotrpno istrajavanje u propedeutičkim vježbama kao i planski prijelaz bez anticipacija u svaku sljedeću višu fazu, zamisliv je samo ako se oni što raspolažu višim oblicima znanja odgovorno ophode s njime, a to znači da ga čine dostupnim samo onima koji su za to dostatno opremljeni.“⁵² Za Platona nema jednoznačnog određena bića, jer višeglasje koje dominira u dijalozima, ne služi da nam olakša put ka razotkrivanju suštine, već da naglasi u kojoj mjeri sve do danas ostajemo zapitani o tajni vlastitog postojanja. Platon živom formom razgovora jasno ukazuje da nema lakog puta istraživanje, jer u ovim zapisima neće uvijek biti do kraja tematizovani problemi, to će biti prepušteno kao zadatak njegovim nasljednicima.

Polazeći u dijalogu *Sofist* od kritike forme rasprave u kojoj je bitno tek određivanje „za“ ili „protiv“, a zalažući se za slobodno učešće u dijalogu svih prisutnih, Platon se pita koja je razlika između sofista, državnika i filozofa, jer je to put da među sagovornicima pronađemo one koji jesu istinski filozofi. To određivanje predmeta filozofije preko uloge filozofa posebno će naglasiti Aristotel u *Metafizici*. Dijalog *Sofist* kasnije će u podnaslovu biti označen kao dijalog o bitku i biću, ali kao i u većina Platonovih dijaloga, put do glavne teme uvijek zahtijeva dug uvod. Parmenidovsko Jedno ovdje više nije zaokruženo, već tek otvara mogućnost za nove rasprave o biću i o nebiću. Pri tome, pitanja su nam važnija od odgovora: „No da li ćemo reći da je moguće da ikada nebiću pristupi neko

52 Thomas Alexander Szlezák, *Čitati Platona. Dva eseja o jedinstvu Platonove filozofije*, prevod Borislav Mikulić (Zagreb: Jesenski i Turk, 2000), 21.

biće?"; „Kako bi zaista netko mogao ili ustima izreći ili uopće i mišljenjem zahvatiti nebića ili nebiće odijeljeno od broja?"; „Kad govorimo nebića, za ne pokušavamo njima dodati brojno mnoštvo?" "A kad govorimo nebiće, zar opet ne pokušavamo tome dodati jedno?" "Ne razabireš li po onome što je rečeno da nebiće stavlja i onoga koji ga pobija u poteškoću tako da, kad ga netko pokušava pobijati, taj biva prinuđen da sam sebi proturječi?".⁵³ Isticanje protivrječnosti, ta dijalektička forma, mnogo vijekova poslije uzdignuta na najviši nivo spekulacije kod Hegela, upravo zato što uvijek traži nova pitanja i nove odgovore, oslobađa mišljenje artikulišući ga kroz stalno mijenjanje načina izražavanja koje istovremeno ostaje utemeljeno na logičkim principima. Zato se direktan zahtjev da se govori o biću pokazuje kao jedan od težih poduhvata. Dok god postoji tek nejasna svijest i neizgovorena misao na individualnom nivou, o biću kao o onome što neosporno jeste osnova postojanja, nema ni potrebe za zapitanošću. Postavljanje tog jednostavnog pitanja - šta je jeste biće - znači odvažnost da se upustimo u razgovor o svim ostalim problemima koji se tek otvaraju. Značaj antičkog otpočinjanja dugog i napornog hoda filozofskim putem leži upravo u tome.

3. 3. Kako za sve prve filozofe, tako i za Platona, vrijedi Aristotelov stav da oni nisu bili u mogućnosti da u potpunosti razjasne šta je osnova znanja, odnosno osnova svijeta i ljudskog bića, jer nisu dosegli do sva četiri uzroka (pranačela, razloga): stvari - pojma same stvari, materije, kretanja i razloga kretanja (i postojanja). Osim toga, Aristotel naglašava da dijalektički pristup i učenje o idejama kao osnovi svega jeste neodrživo. "Vrsta stvarnosti u kojima se kreću sofistika i dijalektika zaista je ista kao i u filosofiji, ali ova se razlikuje od dijalektike vrstom metoda, a od sofistike pravilom života koje propoveda."⁵⁴ Kritički pristup prethodnicima i učiteljevom filozofskom shvatanju otvara brojna pitanja koja Aristotel izlaže u drugoj knjizi *Metafizike*. Sasvim drugačije od dijaloške forme Aristotel zasniva svoj naučni spis na pitanjima koja uključuju moguća suprotstavljena gledišta, kako bi na samom početku bio siguran da će biti u mogućnosti da navede i sve neophodne argumente. Pitanja se ponovo svode na problem jednog i mnoštva bilo u pogledu uzroka, supstancije, stvari ili nauke/nauka koje treba da se bave ovom problematikom.⁵⁵ Za Aristotela, koji uvijek naglašava da je riječ o filozofiji kao

53 Platon, *Kratil. Teetet. Sofist. Državnik*, 238a - d, 240 - 241.

54 Aristotel, *Metafizika*, 1004b, 73.

55 Značaj ovih „aporija“, kako ih Aristotel označava, posebno ističe Slobodan Žunjić,

nauci, potpuno je nepotrebno upuštati se u rasprave koje se odnose na pitanja u kojima nam je već unaprijed jasan odgovor, a posebno je nepotrebno raspravljati ako unaprijed nismo jasno odredili objašnjenja glavnih pojmova. "U stvari, nemati jedno značenje isto je što i ne značiti ništa, a ako imena ne bi značila ništa, uništila bi se svaka razmena misli među ljudima i, u suštini, i sa samim sobom; jer ne može se misliti, ako se ne misli na jednu određenu stvar, a ako je moguće, toj stvari daće se i jedno određeno ime."⁵⁶

Aristotel ne stavlja u prvi plan sagledavanja elemenata prirode i svijeta, već odnos načela i uzroka prema stvarima, stvarnosti i supstanci. Iako teži jasnim određenjima kroz njegove spise nije uvijek jednostavno odrediti šta koji pojam u potpunosti obuhvata i u kojoj mjeri je sličan ili drugačiji od drugih pojmova. Načelo je definisano kao: „ishodište kretanja stvari“, „najbolja polazna tačka za svaku stvar“, „prvi i imanentni element postojanja“, „prvi i neimanentni uzrok stvaranja, prirodna početna tačka kretanja ili promena“, „stvarnost čija svesna volja pokreće sve što se kreće i menja sve što se menja“, „početna tačka znanja o izvesnoj stvari“.⁵⁷ Uzrok ima dva određenja: 1) „imanentna materija od koje je sačinjena izvesna stvar“ i 2) „oblik i obrazac, to jest definicija suštine i vrste“. Istovremeno, to je i „prvo načelo promene ili mirovanja“, kao i (konačna) svrha.⁵⁸ Uz sva ova pojašnjenja slijedi i rečenica: „Uzroci se uzimaju u onoliko značenja koliko ima načela, jer svi su uzroci načela“.⁵⁹

Bez obzira da li Aristotelu priznajemo ili odričemo sposobnost jasnog definisanja pojmova, mnogo važnije je istaći njegovo nastojanje da pokuša dosegnuti opšte određenje, da se uopšte upusti u mukotrpan rad utvrđivanja kategorija, da dosegne odrednice bića predočavajući nam glavna pitanja: šta je stvarnost i šta je supstancija? Odgovor bi bio da je stvarnost tek „ono što je stvar“⁶⁰, pa samim tim i sama supstancija. Aristotelova ontologija, za razliku od jasno razrađene i više vijekova neuzdrmane logike, pretpostavlja koncept koji tek otvara pitanja. Da li ta „prva filozofija“, „teologija“, „najviša nauka“ polazi od bića kao takvog, bića u stvarnosti ili od opšteg pojma bića koje bi bilo bliže određenju božanskog

označavajući ovaj dio *Metafizike* kao „najuzbudljivije svedočanstvo o Aristotelovom nastojanju da se predmet filozofije i njen opseg odrede na nov način“. Žunjić, *Aristotel i henologija*, 207.

56 Aristotel, *Metafizika*, ibid., 1006b, 78.

57 Ibid., 1013a, 98.

58 Ibid., 99.

59 Ibid., 1013b, 98.

60 Ibid., 1028a, 147.

(govoru bogova u antičkom smislu)? Upravo ovdje otvara se taj rascijep u strogom naučnom pristupu, koji Aristotelovu i Platonovu filozofiju do-
vodi u blizinu, a time i otvara put ka onto-teološkom shvatanju, odnosno
razvoju skolastike, u kome prihvatanje jasno utvrđenog viđenja jednog
boga zasjenjuje potrebu traganja za razjašnjenjem suštine ljudskog bića.

XXX

Danas je biće ponovo u sjeni, ali ovaj put u sjeni stvari koje progova-
raju i koje nam se čine živima: „Biće bi moglo da tumači samo sebe i na
druge načine, svakako i kroz životinjske organizme, ali možda i kroz bi-
lje i (zašto da ne?) minerale, kroz kompjuter, to silicijumsko bogojavljenje.“⁶¹.
Mjesto totema zauzima sada monitor. Ili čak više od toga, nismo li u za-
bludi kad tvrdimo da je tehnika naš produžetak, možda polako mi posta-
jemo tek produžetak stvari koje smo sami stvorili i koje nam ostavljaju
sve manje mogućnosti za postojanje izvan informacijski umrežanog
prostora? Od nedoumica prvih filozofa antičkog perioda u pogledu toga
kako govoriti o biću - da li uopšte govoriti o biću i da li se biće može i
treba definisati - poslije više od dva i po milenijuma zatvorili smo veliki
krug kada ponovo postavljamo ista pitanja samo sada iz drugih razloga.
Iako su pitanja o znanju domen epistemologije, nije i ne može biti odvo-
jeno pitanje znanja od samog pitanja o biću.

Kako se danas odnosimo prema znanju? Od antičkog ideala da je fi-
lozofija *znanje radi samog znanja* već odavno smo se odmakli prema
svijesti o znanju kao moći i kao onom što se mjeri samo prema njegovoj
praktičnoj primjeni. Idemo li samo prema određenju znanja u kvantita-
tivnom smislu, spoznaja o biću kao da se čini izlišnom. Znanja ranije
prenošena putem knjiga, klasifikovana u bibliotekama sada bivaju su-
protstavljena tim istim znanjima samo preraspoređenim u informacijske
blokove, previše raspršene ili ostavljene na gomili po prostranstvima
Interneta. Kako Žan-Fransoa Liotar (Jean-François Lyotard) naglašava
mnogo prije nego što se to dogodilo u punom obimu: „U tom opštem pre-
obražaju menja se i priroda znanja. Ono ne može da pređe u nove kana-
le i bude operacionalno ako se znanje ne može prevesti u informacione
količine.“⁶² Razmatranje o biti, suštini, osnovi bića prelazi sada u jednu
sasvim drugu dimenziju. Priprema za to dogodila se već sa razvojem

61 Umberto Eko, *Kant i kljunar*, prevod Mirela Radosavljević i Saša Modrec (Beograd: Paideia, 2000), 41.

62 Žan-Fransoa Liotar, *Postmoderno stanje*, prevod Frida Filipović (Novi Sad: Bratstvo - Jedinstvo, 1988), 11.

analitičke filozofije kada su na drugačiji način povezane logika, epistemologija i ontologija/metafizika, a u prvom planu su termini: deskripcija, formalizam, analiza, konceptualne strukture, varijable kvantifikacije, ontološka redukcija, ontološka obaveza.

Tako ontologija, osim kao naziv filozofske discipline, krajem 20. vijeka postaje jedan od glavnih termina u računarskim i informacionim naukama. Glavna tema u okviru ovih oblasti je bila, kako što prije ostvariti napredak u daljem razvoju tehnologije, što se prvenstveno zasnivalo na usaglašavanju načina rada sa velikom količinom informacija koju je trebalo standardizovati, te odrediti protokole i procedure djelovanja. Prvu opšteprihvaćenu definiciju daje Tomas Gruber 1992. godine, navodeći da je to u najkraćem „specifikacija konceptualizacije“⁶³. S obzirom da rad na informacionim tehnologijama obuhvata sve širu zajednicu, rasprave oko ovog termina i određenja bile su neizbježne. Tako obuhvatniju i detaljniju definiciju isti autor daje 2007. godine dodajući sada i sinonime: *računarska ontologija (computational ontology)*, *semantički model podataka (semantic data model)*, *ontološki inženjering (ontological engineering)*.⁶⁴ Generalno, dakle, govorimo o ontologijama (u množini) i riječ je o načinu predstavljanja, širenja i upotrebe znanja, o oblastima znanja (dome-nima), kao i o različitim klasama podataka koje treba da budu usaglašene.

Možda filozofi mogu sada upravo da urade ono za šta su pripremani kroz cijelu istoriju filozofiju, da naprave kritički osvrt prema stvarnosti, u ovom slučaju da sagledaju pojam ontologije, iz druge perspektive. O tome, na primjer, Mauricio Feraris kaže: “Postoji ogromna količina predmeta koje treba srediti, razvrstati, uporediti. Filozofija ima odlične alate za taj posao i bila bi velika šteta da ne budu upotrebljeni. To su primetili informatičari onda kada je trebalo da organizuju sve objekte unutar weba, koje tražimo uz pomoć Googlea, pa su sačinili ono što su i sami nazvali ‘ontologije’. Vreme je, verujem, da i filozofi postanu svesni toga.”⁶⁵ Uprkos strahu od nesnalaženja u *fluidnom* svijetu, kako vrijeme današnje karakteriše Zigmunt Bauman (Zygmunt Bauman), ne odustajemo od pitanja o smislu, suštini postojanja, izvjesnim spoznajama, biću. To

63 Thomas R. Gruber, “A Translation Approach to Portable Ontology Specifications”, *Knowledge Acquisition*, 5, 2 (1993): 199, pristupljeno 20. marta 2014., <http://tomgruber.org/writing/ontolingua-kaj-1993.htm>

64 Thomas R. Gruber, “Ontology”, 2007., pristupljeno 20. marta 2014., <http://tomgruber.org/writing/ontology-in-encyclopedia-of-dbs.pdf>

65 Ivo Kara-Pešić, „Intervju – Mauricio Feraris, filozof: Čemu demokratija“, *Vreme*, 1004, 1. april 2010., pristupljeno 05. juna 2010., <http://www.vreme.com/arhiva.php>

ne znači da pravimo potpuni prekid sa tradicijom filozofije, već upravo suprotno, pokazujemo na jedini mogući način važnost filozofije u savremenom svijetu, a to je da ponovo crpimo iz te bogate tradicije sve ono što može da izdrži provjeru duha vremena. Tako, na primjer, slijedeći blohovsku i marksističku liniju viđenja svijeta, vremena i prakse na raskide upućuje i Milan Kangrga: "*Vrijeme je moguće samo po principu diskontinuiteta, prekida, proboja, to jest obnavljanog i izazivanog početka, dakle razlike koja je sadržana u djelatnosti (aktivitetu, činu, djelu) konačnog bića, iz koje ili po kojoj proizlazi nešto različito, drugo, drugačije, novo, smisljeno, što još nije i što, kao osobno i neponovljivo, još bitno nije bilo.*"⁶⁶

66 Milan Kangrga, *Praksa, vrijeme, svijet. Iskušavanje mišljenja revolucije* (Beograd: Nolit, 1984), 139.

II – Umijeće razmrsivanja čvorova: metafizika Imanuela Kanta

Kritika i metafizika dvije su ključne riječi koje određuju filozofiju Imanuela Kanta. Iako je u prvom planu kritika filozofskih koncepcija empirista i racionalista, to je tek dio strukture jednog drugačijeg i sveobuhvatnijeg pristupa u razmatranju razumske i umske spoznaje svijeta u odnosu na ranije viđeno u istoriji filozofije. Uticajni rad Kristiana Volfa na sistematizaciji znanja iz filozofije, koji je bio osnova filozofske propedeutike u drugoj polovini 18. i prvoj polovini 19. vijeka na njemačkim univerzitetima, znatno je obilježio i Kantovo djelo. Duh naučnog u direktnom suprotstavljanju sa metafizičkim, koje se nadovezuje na skolastičko učenje, dugo vremena je samom Kantu predstavljalo problem da dođe do istinski produktivne kritike. Shvativši tu prethodnu dominirajuću filozofsku poziciju kao puku dogmu Kant je neminovno morao proći od rane faze potpunog odbacivanja do argumentovane kritičke faze, a ona ga je dalje usmjeravala ka pitanjima u okviru etike, estetike i filozofije politike. Upravo u tom periodu između 1766. i 1781. godine, od *Snova jednog vidovnjaka* do *Kritike čistog uma* Kant je pokazao koliko je neophodan odmak i od vlastitih prvih radova i od rigidnog stava kako bi se došlo do istinskog razumijevanja. Umijeće je bilo napraviti čvrste i dobre čvorove, kao što su to učinili Lajbnic i Volf, ali još već umijeće se pokazalo – kako razmrsiti čvorove, onako kako je to učinio Kant.

Prva sistematičnija određenja kako filozofije, tako i metafizike i ontologije, pokazana su u Aristotelovim djelom, ali sva pitanja koja su ostala otvorena, postala su još kompleksnija u sudaru sa viđenjem svijeta koje je donijelo srednjovjekovlje. Između vjere i ume prevagu je dugo odnosila vjera, a skolastička interpretacija spisa antičkih filozofa poslužila su kao elementi stvaranja teoloških doktrina. U vremenima obrata koja su se dogodila sa renesansom i humanizmom, nije bilo dovoljno samo se vratiti ponovnom čitanju izvorne antičke filozofije, već i suočiti se sa potpuno izgrađenim novim pogledom na svijet. Teologija, ne ona Aristo-

telova, sada je predstavljala novi izazov za mislioce. Jedno je bilo direktno obračunavanje sa institucijama i njihovim uticajem u društvu i državi, a sasvim drugo interpretacija teološkog nauka koji se nije mogao tek jednostavno zaobići. Skolastici svakako ostaju prepoznatljiviji po radu na formalnoj logici, te ne iznenađuje često vraćanje njihovim tekstovima posebno onih kojih su bili za izrazito naučni pristup filozofiji – kao što su neki od predstavnika pragmatističke i analitičke filozofije. Tako se glavna struja filozofije našla u vrtlogu religijskog i scijentističkog. Zbog toga ne čudi pražnjenje značenja metafizičkog koje počinje sve više da djeluje kao iluzija, vidljiva forma transcendentnog, onostrano.

Rene Dekart u *Meditacijama*, jednom kratkom spisu, istovremeno izlaže i „uzroke zbog kojih možemo sumnjati u sve stvari“ i „glavni dokaz o Božjoj egzistenciji“.⁶⁷ Sva kompleksnost borbe mišljenja i vjerovanja pokazuje se u ličnosti i djelu Baruha de Spinoze. Iako ekskomuniciran iz jevrejske zajednice i označen ateistom prvenstvo zbog *Teološko-političkog traktata*,⁶⁸ svoju *Etiku* uobličenu prema pravilima geometrije, započinje poglavljem naslovljenim „O bogu“, gdje u postavci XV navodi: „Što god postoji, postoji u Bogu, i bez Boga ništa ne može ni da postoji, ni da se shvati.“⁶⁹ U *Metafizičkoj raspravi* Gotfrid Lajbnić jasno naglašava „da teološke i filofsoske meditacije sholastičke, nisu za potpuno odbacivanje“.⁷⁰ Metafizičko se tako povezuje kao višak, kao nepoznati prostor ka kome se nerado korača, ako se ne spominje i uvid u božansko (postojanje).

Na drugoj strani pristup empirista snažno promovise potrebu izgradnje nauka na jasnim principima i dokazima i uz naglašavanje potrebe realnog sagledavanja moći i slabosti ljudskih bića u stvarnom svijetu. O bogu i božanskom se govori tek usput, kao i o metafizičkom, a vjera se odnosi prije svega na vjeru u razvoj nauke. Priroda, logika u službi nauke, svemir, čula i razum – ključne su riječi u njihovim tekstovima. Tako, na primjer, Fransis Bekon u potrazi za novim oruđem primjerenim novim vremenima na samom početku svog djela naglašava: „Oni koji su se odvažili da o prirodi govore kao već istraženoj i proverenoj stvari, bilo da su to učinili iz jednostavnog uverenja, bilo iz profesionalne usrdnosti, filozofiji i nauci naneli su veliku štetu“⁷¹. Džon Lok (John Locke) će, takođe

67 Descartes, *Meditacije o prvoj filozofiji*, 12 – 13.

68 O biografskim podacima i opštem značaju Spinozine filozofije pogledati i tekstove u: Радмила Шајковић, *Оілеги о нововековној европској философији*, I (Београд: Институт за филозофију Филозофског факултета; Плато, 2004)

69 Spinoza, *Etika*, 15.

70 Лажбниц, *Монаголоіија*, 21.

71 Fransis Bekon, *Istinita uputstva za tumačenje prirode. Velika obnova i Novi organon*,

u odnosu na metafizičare, ostati pri „skromnim“ namjerama, da istraži i pokaže koje su stvarne sposobnosti razuma i s kojim se to saznanjima ljudska bića mogu dosegnuti i njima raspolagati. Dejvid Hjum (David Hume) će uspostaviti razlikovanje između ideja i činjenica, a pitanje koje će ga najviše intrigirati ostaje nevjerovatna navika duha da unaprijed povezuje stvari u poredak uzroka i posljedica bez provjere. Sklonost empirista da se fokusiraju na razmatranje elemenata koji čine temelje filozofskog i svih naučnih znanja postavila je pitanja o biću i biti u drugi plan. Otklon od filozofskih okvira uspostavljenih u antičkom periodu, bilo više prema naukama ili prema religiji, stavilo je pred filozofe zahtjev da prevaziđu i te okvire i stvorio rascijep koji se polako stvarao među filozofima empirizma i racionalizma. Usamljen, izvan glavnih centara znanja tog doba, upravo je po uzoru na starogrčke mislioce u disciplinovanom radu i potpunom predavanju mišljenju radi mišljenja samog, Kant bio taj koji će kritikom odgovoriti na taj zahtjev.

1. Da li je moguć napredak u metafizici?

1.1. Prije nego se uzme u obzir najznačajnije Kantovo djelo - Kritika čistog uma, predmet od glavnog interesa će biti tekstovi napisani poslije sve tri Kritike. Riječ je prvo o tekstu, koji nosi naslov prema nagradnom konkursu Kraljevske akademije nauka u Berlinu iz 1795. godine, objavljen tek 1804. godine⁷², a pitanje je glasilo: „Koji su stvarni napreci koje je metafizika ostvarila u Nemačkoj od Lajbnicovih i Volfovih vremena?“ Jedno skoro sasvim birokratsko pitanje, na koje kao da se očekuje precizan odgovor u vidu brojeva i procenata, postaje tako zanimljiva tema - ne za govor o „istinskim naprecima“, već za istinsko filozofiranje. Iako će se pitati kako ocijeniti šta je to urađeno u metafizici, kada je ona poput „bezobalnog mora“⁷³, Kant neće odustati od nastojanja da pruži odgovor. U

prevod Milan Miletić (Beograd: Službeni glasnik, 2009), 37.

72 Na prvi konkurs 1792. godine pristigla je tek jedna prijava, a četiri godine kasnije Akademija je ponovila konkurs i tada je nagrada dodijeljena Johanu Švabu (Johann Christoph Schwab), Johanu Abihu (Johann Heinrich Abicht) i Karlu Rajnholdu (Karl Leonhard Reinhold). O tome puna bilješka u arhivu Berlinske akademije. „Eine Zusammenstellung Denkwürdiger Geschichten und Biographien. Historischer Kalender“, Die Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, pristupljeno 5. aprila 2014., <http://www.bbaw.de/die-akademie/akademiegeschichte/historischer-kalender/juni>

73 Кант, *Који су сц̄варни нап̄реци...*, 7.

uvodu se jasno naglašava ograničenost ontologije u odnosu na metafiziku, jer tek sa uspostavljenjem tog razlikovanje može se odrediti i sama metafizika. „Ona ne dotiče ono natčulno, što je ipak kranja svrha metafizike, dakle, ovoj pripada samo kao propedeutika, kao predvorje ili vratnica istinske metafizike i naziva se transcendental-filozofijom, jer ona sadrži uslove i prve elemente sveg našeg *saznanja a priori*.“⁷⁴ Ontologija je oblast koja je zaokružena sa Aritotelovom filozofijom i uobličena definicijom kod Kristijana Volfa, ali njeni dometi se ne mogu vidjeti osim na nivou formalnog. Ona je, po Kantu, tek služavka metafizike, ali služavka bez koje se ne može doći do onih ključnih neempirijskih *a priori* saznanja.

Da bi se razmatrao mogući napredak u metafizici treba uzeti u obzir njene glavne odlike, koje predstavljaju i njene glavne stadije razvoja: „teorijsko-dogmatskog napredovanja“, „skeptičkog *zastoja*“ i „praktičko-dogmatskog dovršenja njenog puta“. Ili, dogmatizam koji se vezuje za ontologiju, skepticizam za kosmologiju, kriticizam za teleologiju. Kantova pohvala Lajbnicu i Volfu odnosi se samo na njihovo nastojanje da pokušaju pregledno predstaviti ontologiju, ali smatra da se njihov poduhvat tu i završava. Glavna je zamjerka, što upravno nisu razjasnili do kraja predstavljene pojmove, već doprinijeli dodatnom nerazumijevanju. „Stranputice“ koje umanjuju značaj Lajbnicovog djela, jesu upravo i osnove njegove filozofije, pa ostaje pitanje Kantu na čemu se onda uopšte možemo zahvaliti Lajbnicu. Sa *načelom identiteta nerazlučivog* se „ogrešuje o zdrav razum“⁷⁵; *dovoljan razlog* koji obuhvata i biće i nebiće nedovoljan je da se govori o razlogu uopšte već samo o nepomirljivim protivrječnostima; samim tim ni *predodređena harmonija* ne može imati istinsku važnost. Cjelokupni koncept *monadologije* ostaje uopšte problematičan, jer samo objašnjenje monada koje bi istovremeno trebale biti i jednostavne i kompleksne kao svojevrsni mikrokosmosi što poništava jedno drugo, te nam se čini da je to samo „neka vrsta začaranog sveta“⁷⁶

Za razliku od ontologije u kojoj „um se vidi u jednom nizu uslova predređenih jednih drugima“⁷⁷, metafizika kao (transcendentalna) kosmologija treba da nas vodi ka onom što nije uslovljeno, te ocrtava prelaz od analitike ka dijalektici. Razmatrati neuslovljenost vodi ka antinomijama čistog uma koje su značajne iz četiri razloga. Prvo, pokazuju da kad iza-

74 Ibid., 9.

75 Ibid., 40.

76 Ibid., 45.

77 Ibid., 47.

demo iz prostorno-vremenske uslovljenosti, nema drugog izbora već ići naprijed „prema uslovima bez nade za njegovim dovršenjem“⁷⁸ Drugo, u ovoj protivrječnosti odmičemo se od formalnog označavanja, „analitičke suprotnosti“ i promišljamo kroz „sintetičku opoziciju“, nema svodenja tek na puku logičku protivrječnost, već nas to upućuje ka transcendentnom. Treći je razlog, što suprotstavljenost ne mora biti potpuna, te dva stava bivaju odvojena ali nisu protivrječna i oba mogu biti istinita. Četvrto, sama antinomija usljed nemogućnosti da dovede do jasnog određenja „nužno proizvodi skeptičko mirovanje čistog uma“⁷⁹, a kritika toga vodi ka napretku.

Kant smatra da bi tek metafizika trećeg stadija trebala ponuditi odgovor na postavljeno pitanje o napretku, iako se ovdje susrećemo sa velikim teškoćama. Ponovo se samo potrudje, da se o napredovanju metafizike ne može govoriti na isti način kao u drugim naukama. Osim toga, razlike u shvatanju zadatka metafizike vode ka novim nedoumicama. Ne može se uspostavljati direktna veza, viđena kao razvojne faze, između *metafizike prirode* i *metafizike morala*, jer je riječ o dva različita područja. Put ka natčulnom se opet čini kao neostvarljiv, s obzirom da nemamo saznanja o natčulnom. Kant rješenje ipak pronalazi u *svrhovitosti (teleologiji) prirode*, iako se i ovdje polazi od čulnosti i iskustva. Tačka povezivanje je u tome što od puke empirije na putu daljeg uobličavanja prikupljenih saznanja naš um povezuje sva ta saznanja i upućuje nas na promišljanje o svrhama tog saznanja. Premda još daleko od neuslovljenosti ovo otvara prostor slobode za dalje djelovanje uma. Upravo je sloboda, pored pojma Boga i besmrtnosti, jedna od tri transcendentne ideje ka kojima metafizika napreduje – „ono natčulno u nama, *iznad* nas i *posle* nas“⁸⁰.

Problem ostaje dokazivanje tog napretka, imamo li u vidu da se do met saznanja o tim idejama ne može utvrditi, jer za Kanta nije moguće spoznati postojanje (stvari) dalje od temelja koje nam daje čulno i razumsko saznanje. Pojmom boga se, ipak nastavljamo baviti, ali tad idemo unazad ka mnijenju, vjerovanju, upadamo u zamke transcendentnog. Tako se suočavamo sa dosadašnjim dometima ontologije i metafizike koja nudi dva dokaza o bivstvovanju bića: ili biće postaje iz nekog savršenog bića čiji je jedina potvrda postojanje nesavršenih bića i stvari; ili iz nužnog postojanja (pojedinačnih) bića i stvari dolazi do opštih pojmo-

78 Ibid., 53.

79 Ibid., 54.

80 Ibid., 59.

va. Odbacivanje prvog dokaza, za Kanta je jednostavno, jer nema utemeljenje i neodrživ je. Na taj način Kant se razračunava sa zaostacima teološkog i skolastičkog viđenja upliva u razvoj teorije i ponovno vraća taj prostor, sa svim protivvrječnostima, u polje filozofije. Problem sa drugim dokazom je što istovremeno zahtjeva i empiriju kao temelj i potpuni odmak od te osnove u nastojanju da se dođe do krajnjeg opšteg znanja i određivanja postojanja bića. „Ovo je napredak metafizike kroz sporedna vrata. Ona želi da dokazuje *a priori*, a ipak u osnovu polaže neki empirijski podatak, koji joj treba, kao Arhimedu njegova učvršćena tačka izvan Zemlje (ali ona je ovde na Zemlji), da bi na njega oslonila svoju polugu, te saznanje uzdigla do onog natčulnog.“⁸¹

Premda se ranije navodi da pomak od opšte metafizike ka metafizici morala ne bi bio korak naprijed u pravom smislu za metafiziku, tu granicu Kant vidi kao tačku sa koje je moguće sagledati okvire metafizike i ono što ona uistinu jeste u tim okvirima. Ljudska potreba za spoznavanjem vlastite slobode, uz svijest o svim njenim ograničenjima povezanim sa potrebom da se dosegne dobro i moral, daleko je važnija od svih pokušaja prilaska natčulnom. Po Kantu, metafizika u tom kontekstu je oblast, unutar koje su moguće rasprave, ali zaključci tih rasprava teško se mogu opisati riječju „napredak“. Bez obzira na ovakav stav, ne odriče se toga, da naglasi da znatan doprinos daje jedna kritika čistog uma, jer metafizici više od „razvoja“ treba stalno ukazivanje na njene protivvrječnosti. To je „jedna celina, koja, slično čistoj logici, još ne zahteva niti je sposobna ni za kakvo uvećavanje, koja takođe postojano prebiva, i mora se održavati u građevnom stanju, kako pauci i šumski duhovi, koji nikad ne manjkaju, ne bi ovde potražili mesto da se u njoj uzgnezde i učine je nenastanjivom za um“⁸². Ostajanje pri jasno utvrđenim granicama za Kanta je imperativ koji ga čuva od suočavanja bilo sa onim što označava kao antinomije, bilo da sačuva vlastitu krhku građevinu od kritike koja će vrlo brzo uslijediti u punom zamahu. Ovaj tekst, iako na marginama Kantovog cjelokupnog opusa uz filozofove stalne ispravke i pravljenje novih verzija, upravo takav nesavršen i do kraja neuglačan svjedoči o naporu filozofskog mišljenja.

1.2. Teškoću da se ono filozofsko izloži na što razumljiviji način, uz očuvanje prijeko potrebne filozofske terminologije i metodologije, pokazuje i spis u kome Kant pokušava na kraći i jednostavniji način predoči-

81 Ibid., 72.

82 Ibid., 82.

ti stavove iz svog glavnog djela. U *Prolegomeni za svaku buduću metafiziku*⁸³ u predgovoru naglašava da je ovo rasprava za učitelje, ne za učenike, i to samo one učitelje kojima ove vježbe „ne treba da služe, da usklade predavanje prema znanosti, koja već opstoji, nego da samu tu znanost najprije pronadu“. Glavno pitanje ka kome se svi oni koji se bave metafizikom treba da usmjere jeste: „Da li je uopće samo i moguće nešto takvo kao metafizika?“⁸⁴ Zapravo, da se jednom tačno ustanovi, da li je metafizika i nauka i da li je u okviru nje moguće praviti dalja istraživanja. Kant započinje sa kratkim pregledom izvora metafizike, određivanjem metafizičke spoznaje i podjelom pojmova na analitičke i sintetičke. Do odgovora na glavno pitanje može se doći tek kad se odgovori i na tri prethodna pitanja: Kako je moguća spoznaja iz čistog uma? Kako je moguća čista matematika? Kako je moguća čista prirodna nauka? Zaključni dio je posvećen određivanju granica čistog uma. Kao prvo i najvažnije ovdje se naglašava da metafizička spoznaja ne dolazi iz iskustva, već je to „čista filozofijska spoznaja dobivena iz čistog razuma i čistog uma“⁸⁵. Ako se utvrđuje da postoje spoznaje *a priori*, onda i sudovi mogu biti samo *a priori*, ali kako možemo govoriti o više vrsta sudova, mora se naglasiti da su jedino bitni sintetički sudovi s obzirom da jedino oni mogu voditi ka širenju saznanja.

Uzor za razvijanje čiste spoznaje u metafizici jesu matematičke spoznaje u kojima se putem *zrenja* pojmovi konstruišu. Zadatak koji treba riješiti jeste kako je moguć *zor* (*die Anschauung*), odnosno predožba predmeta bez samog predmeta. To rješenje, po Kantu, je sljedeće: „samo [je] na jedan jedini način moguće, da moje zrenje prethodi zabiljnosti predmeta i da se zbiva kao spoznaja *a priori*: naime ako ne sadržava ništa drugo nego samu formu osjetilnosti, koja u mome subjektu prethodi svim zbiljskim utiscima, s pomoću kojih me predmeti aficiraju“.⁸⁶ Kao osnova zorova neminovno se pokazuju vrijeme i prostor. Iako koristi riječ idealizam u *Kritici*, Kant upravo ovdje nastoji odgovoriti onima koji mu zamjeraju odmak od materijalnog i iskustvenog, te naglašava da ne sumnja u samo postojanje stvari, već u „osjetilnu predodžbu stvari“. Tako, usljed nedostatka drugih riječi, ostaje odrednica *trancendentalni* ili *kritički idealizam*, pri čemu se on mora jasno razlikovati od sanjarskog i

83 Puni naziv u originalu: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*

84 Immanuel Kant, *Dvije rasprave: Prolegomena za svaku buduću metafiziku. Osnov metafizike čudoreda*, prevod Viktor D. Sonnenfeld (Zagreb: Matica Hrvatska, 1953), 7.

85 Ibid., 17.

86 Ibid., 37.

zanesenjačkog idealizma prethodnika.⁸⁷ Da bi u potpunosti razjasnio kako dolazimo do razumskih pojmova Kant naglašava da kad posmatramo predmete iz prirode, mi im ne pristupimo kao stvarima iz već postojećeg iskustvenog obrasca, već nam je važno da razmotrimo opšte uslove mogućnosti spoznaje prirodnih zakona. To činimo putem empirijskih sudova objektivne vrijednosti koji su izloženi u logičkoj tablici sudova i na osnovu toga su uspostavljeni i transcendentelni razumski pojmovi i osnovna načela prirodnih nauka. Samo istraživanje radi potvrde načina saznavanja u matematici i prirodnim naukama, po Kantu, nije bitno za same ove nauke, nego da se zahvaljujući njima raspravi o metafizici i to onom njenom dijelu vezanom za razumsku spoznaju.

Ono što metafiziku ipak čini meta-fizikom jeste njeno suočavanje sa mogućnostima i sposobnostima uma koji je, za razliku od razuma, potpuno odvojen od iskustva, te se tako sada usmjeravamo od transcendentalne logike ka transcendentnoj dijalektici, od kategorija ka idejama. Glavni proizvod čistog uma jesu kosmološke ideje – „najčudniji fenomen, koji između svih i najjače djeluje, da bi filozofiju probudio iz njezina dogmatičkoga drijemeža i potakao na teški posao kritike uma“.⁸⁸ To je i najbolji način da se istaknu sve protivvrječnosti sa kojima se um suočava, te da se ukaže na njegovu slabost ili moć. Po Kantu, to je prije ukazivanje na slabosti, ali ako um i ne doprinosi daljem razrješenju metafizičkih problema, ne možemo jednostavno zanemariti sam posao uma. Najveći problem uma jeste to, što se brzo suočava sa granicom preko koje ne može preći, jer mu se otvara beskonačni niz pitanja na koje ne može dati nijedan odgovor. Tu svijest o postojanju granice ipak treba shvatiti kao pozitivnu spoznaju, dok sam pokušaj upućivanje izvan te granice, vodi u neproduktivna lutanja. To je ono što se moglo primijetiti kod ranijih metafizičara, te kritika uma služi da se takve zablude otklone. „Fantaziranje, koje se u prosvijećeno doba ne može pojaviti, osim ako se skriva iza školske metafizike, pod koje se zaštitom smije odvažiti, da, tako reći, bjesni protiv uma, kritičkom se filozofijom tjera iz ovoga njegova posljednjega skrovišta.“⁸⁹ Poslije predočavanja Kantovog načina rada kroz tekstove kojima pokušava objasniti svoje glavno djelo, sada slijedi kratki pregled same *Kritike čistog uma*, a tek potom možemo se susresti sa njegovim apologetama i kritičarima.

87 Up. *ibid.*, 48 – 49.

88 *Ibid.*, 96.

89 *Ibid.*, 146.

2. Kritika kao osnova filozofskog sistema

Kritika čistog uma ili *trancendentalna kritika* nije samo naziv za jednu od knjiga, već i za novi filozofski sistem koji Kant utemeljuje i koji je u najvećim dijelom u saglasnosti sa onim što određuje kao transcendentalna filozofija. "Što se već sama ova Kritika ne zove transcendentalna filozofija, to dolazi samo otuda što bi ona, da bi činila jedan potpuni sistem, morala sadržati iscrpnu analizu svega ljudskoga saznanja a priori."⁹⁰ Njen zadatak je, da dosegne čisto saznanje predmeta, da precizira pojmove, da stvori oruđe za razotkrivanje moći uma. Pristup mora biti pomno isplaniran i razrađen, te tom poslu Kant pristupa kao arhitekta – svoje vizije i ideje prinuđen je da ograničava pravilima, tlo na kome će graditi, materijalima koji su mu na raspolaganju. Važno je proučiti sve elemente prije nego se počne sa gradnjom, tako da od dva glavna dijela knjige više prostora zauzima transcendentalna teorija o elementima u odnosu na transcendentalnu teoriju metode. Do elemenata u okviru transcendentalne estetike („nauke o svim čulnim principima a priori“⁹¹) dolazimo odvajajući opazaj od osjeta, te se kao jedini čisti čulni opažaji pokazuju prostor i vrijeme.

Prvo treba da ostavimo po strani ono što je već rezultat rada razuma i što nam se daje kroz pojmove da bismo mogli napraviti otklon i od onoga što osjećaj pripisuje predmetu. Tako se prostor i vrijeme pokazuju kao osnov spoljnih opažaja, ono što nam ne dolazi kroz iskustvo, već uslovljava način oblikovanja tog iskustvenog. Drugi dio teorije elemenata jeste transcendentalna logika koja obuhvata analitiku i dijalektiku, a ponavlja se isti postupak kao prethodni, samo sada na nivou razuma, izdvajanja čistog saznanja. Transcendentalna analitika može biti i jeste „logika istine“, ali samo kad se prihvati kao „kanon ocjenjivanja empiričke upotrebe“⁹²; u suprotnom, shvatanje analitike kao oruđa za opštu upotrebu vodi u iluziju formalizma, sofisteriju, dijalektiku. Iako i Kant koristi riječ *dijalektika* naglašava razliku u značenju. Za njega tradicionalna dijalektika je tek „*logika privida*: jedna sofistička veština da se svome neznanju, pa čak i svojim namernim opsenama dâ izgled istine“. U kritici čistog uma dijalektiku treba da shvatimo jedino kao „kritiku di-

90 Imanuel Kant, *Kritika čistog uma*, prevod Nikola M. Popović (Beograd: Kultura, 1958), 104.

91 Ibid., 110.

92 Ibid., 144.

jalektičkog privida⁹³. U nastavku ovog poglavlja neće biti analizirana cjelokupna *Kritika*, već je akcenat na transcendentalnoj logici, odnosno analitici i dijalektici.

2.1. Transcendentalna analitika je sagrađena na težnji da se prikaže sistem cjelovitog saznanja, odnosno svi čisti pojmovi razuma. Pojmovi se ovdje ne analiziraju u klasičnom smislu, već se preispituje njihova moć s obzirom na izvor u razumu. Naše pojmovima posredovane predstave o predmetu uobličene su u sudu, a čista forma suda u sebi sadrži četiri osnovne funkcije mišljenja: kvantitet, kvalitet, relaciju i modalitet. Kad je riječ o kvantitetu, neophodno je ustanoviti razlikovanje pojedinačnih i opštih sudova, dok kvalitet traži jasno razlikovanje beskonačnih i potvrdnih sudova. U tradicionalnoj logici beskonačni sudovi se jednostavno prihvataju kao dio potvrdnih sudova, te ograničavaju stvarni pristup saznanju. Relacija pretpostavlja odnos dva pojma – predikata i subjekta, dva suda – razloga i posljedice, te više sudova unutar podijeljenog saznanja. Za razliku od prethodne tri logičke funkcije modalitet ne služi dodavanju i proširivanju, već samo daljem određivanju sudova. Ovim logičkim funkcijama odgovaraju čisti pojmovi (kategorije) do kojih dolazimo sintezom. I ovdje Kant naglašava razliku u terminologiji u odnosu ne prethodnu filozofiju - sinteza je „prосто dejstvo uobrazilje, jedne slepe, iako neophodne funkcije duše, bez koje apsolutno ne bismo imali nikakva saznanja, a koje smo međutim, vrlo retko svesni“; čista sinteza „se zasniva na nekom principu sintetičkog jedinstva a priori“, jeste „jedna sinteza prema pojmovima“.⁹⁴

Elementi čiste sinteze koji odgovoraju osnovnim funkcijama mišljenja, mogu se sada zaokružiti: kvantitet (jedinica, množina, cjelokupnost); kvalitet (realitet, negacija, limitacija); relacije (inherencija i subsitencija; kauzalitet i dependencija; djelovanje i trpljenje); modalitet (mogućnost – nemogućnost; biće – nebiće; nužnost – slučajnost).⁹⁵ Kant naglašava da su mu mnogo važniji principi od potpunog detaljnog prikaza sistema: „Police su tu; treba ih samo ispuniti, i u jednoj sistematskoj topici, kao ovoj sada, nije teško poznati ono mesto gde upravo pripada svaki pojam i lako može da se primeti mesto koje je još prazno“⁹⁶. Kako su čisti pojmovi nezavisni od iskustva njihova upotreba ne može biti dokazivana

93 Ibid., 143.

94 Ibid., 154 – 155.

95 Ibid., 156.

96 Ibid., 158.

putem iskustva, pa se umjesto empiričke treba primijeniti transcendentna dedukcija. Lok i Hjum su, po Kantu, napravili ovu osnovnu grešku pokušavajući istražiti pojmove pogrešnom dedukcijom, te je prvi „otvorio zanešenjaštvu širom vrata“ a drugi „se potpuno odao *skepticizmu*“.⁹⁷ Primjena transcendentne dedukcije jeste u najopštijem smislu uspostavljanje veze raznovrsnosti koja nije moguća na nivou čulnosti, već samo na nivou razuma. Veza nije na samom objektu, već je u subjektu i a priori je data kao „sintetičko jedinstvo raznovrsnosti“⁹⁸. U njenoj osnovi je transcendentna (čista, praosnovna) apercepcija, za razliku od empiričke, i jedinstvo koje se u njoj pokazuje jeste *transcendentalno jedinstvo samosvijesti* i služi kao osnova saznanja a priori.

Empirijska svijest nama sada ne može biti dostatna, jer je podijeljena i ne doseže identitet subjekta. Raznovrsnost koju dobijamo od čulnosti obuhvata samo date predstave omeđene prostorom i vremenom, tek raznovrsnost koju uočavamo zahvaljujući razumu može dovesti do sintetičkog jedinstva. Tako dolazimo do „objektivnog uslova sveg saznanja“⁹⁹ i to je prvi, osnovni i nužni stav razuma koji se izvodi pomoću apercepcije. U najkraćem, raznovrsnost predstava, bez obzira da li dolaze od opažaja ili od pojmova, određuju jedino kategorije i te predstave odnose se samo na predmete iskustva. Iako čisti pojmovi razuma nisu ograničeni prostorom i vremenom, to proširivanje nam ne može biti od koristi, jer mora da se odnosi na predmete iskustva. Kant razlikuje figurativnu i intelektualnu sintezu, odnosno vezu raznovrsnosti, pri čemu se prva odnosi na čulno opažanje a druga na opažanje vezano za kategorije. Objekte sinteze jesu transcendentne, s obzirom da su a priori i da omogućuju druga a priori saznanja, ali jedino figurativna sinteza nazvana i *transcendentalna sinteza uobrazilje* pokazuje djelovanje razma na čulnost. Uobrazilja sama može biti viđena kao produktivna i reproduktivna, a reproduktivna uobrazilja jeste zapravo „sposobnost da se pretstavi jedan predmet i *bez njegovog prisustva* u opažanju“.¹⁰⁰

Kada se uspostave principi na kojima se zasnivaju čisti pojmovi razuma i obavi postupak transcendentne dedukcije, slijedi dio analitike koji se odnosi na osnovne stavove. To su moć suđenja i sposobnost supsumacije i sada se, osim utvrđivanja pravila, ide ka prikazivanju njihove primjene. Kant to izlaže putem šematizma i sintetičnih sudova koji iz

97 Ibid., 170.

98 Ibid., 172.

99 Ibid., 176.

100 Ibid., 185.

toga slijede. S obzirom da je istovremeno riječ o a priori saznanja i materijalu koji dolazi iz iskustva, postavlja se glavno pitanje, kako se za-pravo stvara veza između kategorija i pojava, na koji način se uspostavlja veza između čulnosti i razuma. Posredničku ulogu ima ono što se označava kao *transcendentalna šema*, pa je prema tome rad razuma sa ovom posredničkom predstavom određen kao *šematizam*. Putem čula ne dobijamo slike predmeta, već šeme, ali Kant ne nalazi načina da to u potpunosti objasni već samo kaže da to „jeste produkt i, takoreći, monogram čiste uobrazilje“¹⁰¹. Nasuprot tome, šeme čistih pojmova ne mogu se predstaviti samo kao slike, već su one rezultat sinteze, pravila jedinstva, kao i uobrazilje unutrašnjih čula. Šematizam je prvenstveno vezan za vrijeme i omogućava da se pojmovima dodijeli značenje. I ovdje vrijedi napomena o ograničenjima: „Prema tome, kategorije bez šemata jesu samo funkcije razuma za pojmove, ali ne predstavljaju nikav predmet. Ovo značenje njima pridolazi od čulnosti koja razum realizira time što ga u isto vreme restringira.“¹⁰²

Analitika osnovnih stavova pokazuje transcendentalnu moć suđenja na sintetičnim sudovima, jer za analitičke sudove dovoljno je reći da se zasnivaju na principu protivrječnosti. Samo sintetični sudovi su oni koji treba da budu u centru razmatranja transcendentalne logike, jer oni su ti koji nastaju iz samog pojma i onda se putem njih ostvaruje sinteza zasnovana na jedinstvu apercipcije i time se omogućava proširenje saznanja. Opet se pokazuje da je samo iskustvo to koje čini jasne granice da saznanje bude objektivno realno. Osnovnim stavovima se pokazuje na koji način će se pravilno koristiti kategorije, te se svakoj kategoriji pripisuje odgovarajući stav. Za kvantitet Kant vezuje *aksiome datosti u opažanju*. *Anticipacije opažaja* se odnose na kvalitet, upotreba *relacija* vidljiva je u analogijama iskustva, dok je modalitet određen *postulatima empiričkog mišljenja uopšte*. Prva dva stava se svrstavaju u matematičke, oni se vode intuicijom, odnose se na opažanje i bezuslovno su nužni, oni su tu da konstituišu. Druga dva stava prema načinu primjene mogu se označiti kao *dinamički* i odnose se na egzistenciju stvari (u fizičkom i metafizičkom smislu), diskurzivni su, indirektno nužni i služe da regulišu.¹⁰³ U osnovi svih ovih stavova leže glavni principi sljedećim redom: da su čulni opažaji ekstenzivne veličine; sve realno u pojavama ima intenzivnu veličinu; nužna veza među opažajima jedina omogućava isku-

101 Ibid., 202.

102 Ibid., 206.

103 Ibid., 214 - 216.

stvo, a na osnovu uslova (formalnih, materijalnih i opštih) iskustva imamo jasno uspostavljenu vezu između mogućeg, stvarnog i nužnog.

Transcendentalna analitika, osim dedukcijom, šematizmom i osnovnim stavovima, treba da bude objašnjena i naglašavanjem razlike *fenomena* i *noumena*. Sve prethodno Kant vidi kao pripremu terena, mjerenje, određivanje mjesta svakoj stvari u prostoru, određivanje granica do kojih naše saznanje može dosegnuti. Zato spominje i važnost *transcendentalne topike*, čime nalazi uporište za kritiku Lajbnica i Loka. Ono čega se jedino možemo držati jeste sigurno tlo koje nam može podariti izvjesnost, za Kanta je sve izvan toga: „jedan prostrani i burni okean, pravo sedište privida, gde poneka magluština i poneka santa leda koja će se ubrzo raspliniti lažno nagoveštavaju nove zemlje i, zavaravajući praznim nadama mornara koji neprestance izgleda za novim otkrićima, zapliću ga u pustolovine od kojih nikako ne može da odustane, a koje isto tako ne može da privede kraju”¹⁰⁴. Zato uvijek naglašava da je razum samo za empiričku, nikako za transcendentalnu upotrebu, pri čemu nikad ne smijemo izgubiti iz vida jasnu vezu između pojma i predmeta/stvari (po sebi), između *noumena* i *fenomena*.

2.2. Uprkos zaključku da se dalje od razuma u saznanju i ne može, svoj konačni skeptički zaključak Kant će donijeti tek poslije provjera koje mu slijede tokom bavljenja transcendentalnom dijalektikom – drugim dijelom transcendentalne logike odnosno završnim dijelom teorije elemenata. Kako je već prethodno naglašeno, za Kanta je dijalektika tek bavljenje prividom, iluzijom, obmanom, ali to nije nešto čega se možemo riješiti. Zato transcendentalnoj dijalektici ostaje zadatak da se bavi tek prividom sudova (transcendentnih) i to na nivou uma kao najviše moći saznanja koji se sada bavi principima a ne pravilima kao što je to činio razum. Transcendentalna dijalektika ide dalje od iskustva i razuma, ona se bavi *transcendentnim* pojmovima i *transcendentnim* zaključcima, njen glavni pojam je pojam uma, odnosna *ideja*. Da bi se objasnilo nešto što je uslovljeno, neophodno je razmotriti opštu osnovu uslovljenosti, a to može biti nešto što je neuslovljeno, tako se um usmjerava ka onom što je transcendentno, a razumu ostaje bavljenje onim što je imanentno.

Transcendentalna ideja kao ono što teži ka onome izvan granica, ka apsolutnom, samim tim jeste nešto što ne može da završi taj put, te je neminovno suočena sa problemima. Ipak, treba razmotriti odnose koji se pojavljuju u sistemu transcendentalnih ideja – prema subjektu, razli-

104 Ibid., 277.

čitim objektima i stvari uopšte. Na osnovu toga ideje raspoređujemo u tri klase. Prva klasa je „apsolutno (bezuslovno) *jedinstvo misaonog subjekta*“, to je nauka o duši, psihologija. Druga je „apsolutno *jedinstvo niza uslova pojave*“, nauka o svijetu ili kosmologija. Treća klasa predstavlja „apsolutno *jedinstvo uslova svih predmeta mišljenja uopšte*“, odnosi se na saznanje boga i time na teologiju. U jednom od kasnijih izdanja *Kritike* Kant dodaje i primjedbu: „Pravi cilj metafizičkih ispitivanja jesu samo ove tri ideje: *bog, sloboda i besmrtnost*, (...) Sve ostalo čime se ova nauka bavi služi joj samo kao sredstvo da bi došla do ovih ideja i njihovog realiteta“¹⁰⁵.

Za ove tri klase transcendentálnih ideja vezujemo i odgovarajuće zaključke: paralogizam, antinomiju i ideal.¹⁰⁶ Ideje su sada označene kao kosmološki pojmovi i ovdje Kant nastoji pokazati na koji način dolazi do sukoba dogmatičnih tvrđenja (antitetika) i primjenjuje *skeptički metod*. Kao primjeri navedena su četiri sukoba: o tome da svijet ima ili nema početak; supstancija se sastoji ili ne sastoji iz prostih dijelova; svijet počiva na slobodi ili zakonima prirode; osnova svega jeste apsolutno biće ili nema apsolutnog bića kao uzroka. Upravo u ovim odmjeravanjima pokazuje se šta je uopšte (ne)mogućnost uma, ali Kant naglašava da treba da razdvojim regulativnu i konstitutivnu upotrebu uma kako bi smo pravilno shvatili njegove domete. Treba da se zadržimo samo na ovoj prvoj upotrebi, jer ona pokazuje ostvarivanje jedinstva. Um se ne odnosi na jedan određen predmet, već na razum i njegova glavna uloga jeste da poveća jedinstvo razuma a ne da doprinese proširenje saznanja. Zato nas shvatanje uma kroz konstitutivnu ulogu samo može voditi ka prividu od kojeg smo se nastojali odmaknuti upravo putem transcendentálne dijalektike.

3. Kritika Kantove kritike

3.1. Kada u najkraćem naglašavamo doprinos Imanuela Kanta filozofiji, uvijek se ističu sljedeće glavne tačke: prevazilaženje suprotstavljenih stavova predstavnika empirizma i racionalizma; *kopernikanski obrt* u isticanju pozicije subjekta u odnosu na objekat; isticanje važnosti pro-

¹⁰⁵ Ibid., 343.

¹⁰⁶ Najčešće spominjani zaključak, kao najbolji pokazatelj Kantove nemogućnosti da ode dalje od pukog skepticizma, u tumačenjima Kantove filozofija jesu antinomije.

svjetiteljstva i potpuno usmjeravanje na značaj i važnost istraživanja i upotrebe ljudskog razuma; naglašavanje kritičizma kao glavnog oruđa u prevazilaženju dogmatizma u filozofiji, odnosno metafizici; naglašavanje važnosti *a priori* (čistih) saznanja, te sintetičnih sudova u odnosu na analitičke sudove; krajnji domet našeg saznanja pokazan u *stvari po sebi* (*Ding an sich*). Kantov cjelokupan filozofski sistem je sazdan na nastojanju da odgovori na najvažnije pitanje – Šta je čovjek (*Was ist der Mensch*)? To je bilo moguće samo u istraživanju koje će prethodno dati odgovor na tri pitanja: Šta mogu znati (*Was kann ich wissen*)? Šta treba da činim (*Was soll ich tun*)? Čemu se smijem nadati (*Was darf ich hoffen*)?¹⁰⁷

Značaj Kantove filozofije pokazaće se tek u godinama poslije njegove smrti, posebno kad je riječ o prvoj *Kritici*: „Štaviše, svojim teškim, nepri-vlačnim stilom, koji je kasnije i kod mnogih Kantovih odanih sledbenika doživio ozbiljne kritike, ona je u početku bila nedostupna čitaocima“¹⁰⁸. Osim toga, Kant je doživio ono što se događa skoro svakom filozofu kad uz mali vremenski odmak nastoji da pruži novi uvid u vladajuću (akademsku) filozofiju, a ovdje se radilo o Lajbnicovoj filozofiji. Značaj novog u filozofiji, ipak, u ovom slučaju nije dozvolio da Kant dugo ostane po strani, pa tako i izvan njemačkog prostora uskoro počinju dolaziti pohvalni tekstovi: „Primjera takve sposobnosti zadubljanja uma i takve mudrosti u određivanju vlastitih granica možda prije njega nije ni bilo: on se nije gubio u novim sustavima o postanku svijeta; priznao je granice što ih vječne tajne postavljaju ljudskom duhu, (...) nije bilo filozofa koji je, na više načina, bio veći protivnik metafizike; on je metafiziku tako temeljito proučio samo da bi se poslužio njezinim metodama u dokazivanju njezine slabosti.“¹⁰⁹ Iako će vrlo brzo i sam Kant biti označen kao onaj koji vodi ka krajnjem skepticizmu od koga se distancirao, kao onaj koji se nije u potpunosti udaljio od glavnih empirističkih zahtjeva, zaokret koji je načinio u istoriji filozofiji ostaje neosporan. „Pitanje o metafizici kao nauci donosi u filozofsku diskusiju do tada nepoznat radikalitet. Taj zaoštren stav moguć je samo putem novog, temeljnog načina mišljenja. Kant ga pronalazi u transcendentalnoj kritici uma.“¹¹⁰

107 Na prvo odgovara *Kritika čistog uma*, na drugo *Kritika praktičnog uma* i na treće pitanje odgovor daje *Kritika moći sudjenja*. Od ontologije/metafizike i gnoseologije, preko etike i uvođenja u estetiku, tako dolazimo do filozofske antropologije.

108 Veljko Korać, „Predgovor“, u Kant, *Kritika čistog uma*, 5 – 6.

109 Germaine de Staël, *O Njemačkoj*, prevod Ana Buljan (Zagreb: Alfa, 2007), 243 – 244.

110 Original: „Die Frage nach der Metaphysik als Wissenschaft bring eine bislang unbekannte Radikalität in die philosophische Diskussion. Die verschärfte Radikalität wird nur durch eine neue, gründlichere Denkweise möglich. Kant entdeckt sie in der transcendentalne Vernunftkritik.“ Otfried Höffe, *Immanuel Kant. 2.*, durchges. Aufl. (München: Beck,

3.2. Iako je suprotstavljanje metafizici bila osnova *Kritike čistog uma*, umjesto da to utiče samo na filozofe koji će ići tragom odbacivanja metafizike, Kant je zapravo unio novu živost u rasprave o metafizičkim i ontološkim problemima i otvorio put razvoja njemačkog idealizma. Skidanje slojeva metafizičkog sve više će nas usmjeravati ontološkom. Nastavljač Kantove filozofije Johan Gotlib Fihte (Johann Gotlieb Fichte)¹¹¹ smatra da je filozofija prvenstveno određena kao nauka, te se tako i treba zvati ili govoriti o učenju o nauci, čime se dijelom vraća aristotelovskom pristupu. Za Fihte ta nauka treba da bude: iznad svih nauka, da utvrđuje načela i formu za sve nauke, te da njen glavni predmet bude ljudsko saznanje u najopštijem smislu. To je moguće jedino ako se krene od okvira koje je Kant postavio u traganju za čistim saznanjem, ali neminovno slijedi dorada tog sistema i još snažnije naglašavanje značaja i uloge samog Ja i to u odnosu na Ne-Ja. Za Fihte je posebno važno da naglasi formalnost logike, u kojoj ono sadržajno ostaje nedostupno, te je njen uticaj jedino vidljiv ako se posmatra kao nešto što proizlazi iz učenja o nauci. Osnovne riječi kod Fihte jesu djelovanje, sloboda i i svijest. „Tom slobodnom radnjom inteligencije, kao sadržina preuzima u novu formu, formu znanja ili svesti, a ona radnja je, prema tome, radnja refleksije.”¹¹² Za razliku od Kanta - koji odvaja teoretsku i praktičnu moć uma, premda ih formalno zadržava u jednom sistemu - Fihte smatra da upravo taj iskorak ka djelujućem, ta težnja ka širenju saznanja jest i iskazivanje slobode koji istovremeno doprinosi razvoju samog Ja.

U *Istoriji filozofije* G. V. F. Hegel će ustvrditi da je Kant uspio da prevaziđe jednu vrstu dogmatizma, ali da je neoprezno zapao u drugu vrstu dogmatizma, te da ostaje samo na nivou onoga što bismo označili kao subjektivni idealizam.¹¹³ Kantu se može priznati važnost smještanja razumskih spoznaja u kategorije prostora i vremena, ali ne i detaljna razrada, što ga po Hegelovom mišljenju ponovo vraća empiristima. Kad je riječ o cijeloj predstavi teorijskog uma čak je to više psihološki i istorijski pristup nego filozofski. Daleko jasnije i temeljnije Kantove filozofske stavove Hegel kritikuje u *Nauci logike*, gdje između ostalog kao jednu od glavnih slabosti navodi i potrebu da se prvo odrede instrumenti sazna-

1988), 12.

111 Fihte je sam naglašavao da tek nastavlja Kantovu filozofiju. Uprkos saradnji na početku, Kant je odbio da Fihteove kasnije radove prihvatiti kao nastavak svoje transcendentalne filozofije. Bez obzira na to, u svojoj ocjeni Hegel ponovno naglašava direktnu vezu između dva filozofa.

112 Johan Gotlib Fihte, *Učenje o nauci*, prevod Danilo Basta (Beograd: Bigz, 1976), 36.

113 Up. Hegel, *Istorija filozofije*, III, 431.

vanja: "Međutim, hteti saznati, *pre* nego što se saznaje, isto tako je apsurдно kao i mudra predostrožnost onog skolastičara, koji je hteo da se nauči *plivati, pre nego što se u vodi okušao*".¹¹⁴ Dijalektiku i ideje, koje upravo Kant, označava kao puku protivrječnost bez izlaza u koju um zapada, Hegel postavlja u osnovu kako logike tako i filozofije uopšte. Bez stalnog prikazivanja, savladavanja i novog stvaranja protivrječnosti nema ni bivanja ni mišljenja.

Glavna podjela unutar Hegelovog sistema je tako na: logiku („o ideji po sebi i za sebe“), filozofiju prirode („kao nauka o ideji u njenom drugobivstvu“) i filozofiju duha („kao ideje, koja iz ovoga drugobivstva vraća se u se“).¹¹⁵ Hegelov sistem, a unutar njega i shvatanje logike, nikad nisu potraga za čistim formama i za granicama koje nije moguće prevazići, već je upravo suprotno – dopuštanje svijesti da se razvija kroz sve svoje unutrašnje i spoljašnje protivrječnosti ne određujući krajnju tačku do koje svijest, koju je shvatila samu sebe, može stići. Zato Hegel takođe smatra slabošću Kantovog filozofiranja to što je onom Ja data tek marginalna uloga u smislu nečega što „prati“, a ne prožima sve predstave i što zapravo odvaja proces mišljenje od subjekta.¹¹⁶ Naglašavajući značaj Kantovog uspostavljanja razlike između razuma i uma Hegel istovremeno zamjera što um ostaje potpuno zarobljen i tek mu se daje uloga u igri sa prividom – „ne može se bezuslovno uma svoditi samo na apstraktnu identičnost sa samim sobom koja isključuje svaku razliku“. ¹¹⁷ Neograničenost u istinskom smislu i sloboda, po Kantu je rezervisana tek za praktični uma, a po Hegelu, takvo razdvajanje ne vodi ka sveobuhvatnosti i istinskom razumijevanju biću, bivstvovanja i mišljenja.¹¹⁸

3.3. Vijek poslije, kao osnovu svoje filozofije Martin Hajdeger (Martin Heidegger) dalje razrađuje osnovne Kantove stavove o metafizici.¹¹⁹ To je *fundamentalna ontologija* kao „ontološka analitika konačnog ljudskog

114 Хегел, *Наука логики*, § 10, примједба, 72.

115 Ibid., § 18, 79.

116 Up. *ibid.*, § 20, 87.

117 Ibid., § 45, dodatak, 127.

118 Svakako treba spomenuti da je jedno od uticajnih tumačenja koje za glavnu temu ima Kantovu filozofiju, ali kroz prizmu Hegelovog apsolutnog idealizma jeste on koje daje Aleksandar Kožev, *Kant*, prevod Sreten Marić (Beograd: Nolit, 1976)

119 Ovo je tema koju je M. Hajdeger predvidio da napiše u drugom dijelu *Bitka i vremena*, ali to na kraju nije objavljeno ni u jednom kasnijem izdanju, već je riječ o posebnim predavanjima. Prvobitni naziv tog odjeljka glasi „Kantovo učenje o shematizmu i vremenu kao početni stupanj problematike temporalnosti“. Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, prevod Hrvoje Šarinić (Zagreb: Naprijed, 1988), 44.

bića“ i „metafizika čovekovog tubivstva“.¹²⁰ Hajdeger se posvećuje nadi-
laženju onog što je, i za Hegela i za mnoge druge filozofe, upravo glavni
problem Kantove filozofije – postavljanje granice mogućnosti uma. Zato
je važno zapitati se upravo o uslovima prekoračivanja te granice, što je
moguće uz izgradnju metafizike. Kao glavna riječ se ovdje pokazuje *zasnivanje*,
što je shvaćeno kao „projekat unutrašnje mogućnosti metafizike,
i ispitivanje nosivosti postavljenog temelja s obzirom na njegovu
delatnost“.¹²¹ Hajdegerovo tumačenje odvija se u četiri faze u kojima
razmatra osnove metafizike/ontologije, te samo zasnivanje u njegovoj
izvornosti i u ponavljanju. Da bi se zasnivala ontologija neophodno je
da se razmotre elementi i suštinsko jedinstvo čistog saznanja, te unutrašnja
mogućnost ontološke sinteze, kao i osnova unutrašnje mogućnosti
ontološkog saznanja. Sve ovo vodi ka određenju ontološkog saznanja
usmjerenog ka transcencijiji kao neskrivenosti i istini. „Sama istina
tada mora da se uzme u raskrivenosti bivstva i otvorenosti bića. Ako ontološko
saznanje raskriva raskriva horizont, onda je njegova istina upravo u susretanju
bića unutar tog horizonta.“¹²²

Kada razmatra izvornost Kantove metafizike, Hajdeger u prvi plan
postavlja transcendentalnu uobrazilju, čije obrazovanje omogućuje izvorno
vrijeme, a ona sama predstavlja glavnu poveznicu razuma i uma. Ovdje smo
opet na liniji određivanja metafizike i ontologije. „Kantovo zasnivanje
metafizike počinje kod opšte metafizike, transformiše se u pitanje
mogućnosti ontologije uopšte. Ontologija uopšte postavlja pitanje
suštine ontološke strukture bića, tj. pitanje bivstva uopšte.“¹²³ Kao jedan
od glavnih rezultata Kantove metafizike vidi prelaz ka filozofskoj antropologiji,
odnosno uspostavljanje pitanja o konačnosti ljudskog bića i o bivstvu uopšte,
tačnije o onome „što biće određuje kao biće“¹²⁴. Sve se, ipak, završava tek
u građenju prelaza, a na sama pitanja ne nudi se konačan odgovor. Zato
Hajdeger naglašava, da je stvarno razumijevanje bivstva moguće tek kad se
okrenemo razumijevanju prisutnosti ljudskog bića, odnosno tubivstva i
njegove konačnosti, tako da se preko egzistencijalnog pitanja ponovo
vraćamo metafizici, ovaj put metafizici tubivstva. To se jedino može
razriješiti putem fundamentalne ontologije. Ovo je bilo

120 Martin Heidegger, *Kant i problem metafizike (sa davoskim sapštenjem i diskusijom između M. Heideggera i E. Cassirera)*, prevod Milutin Stanisavac (Beograd: Mladost, 1979), 11.

121 Ibid., 12.

122 Ibid., 82.

123 Ibid., 129.

124 Ibid., 143.

Hajdegerovo tumačenje u kome Kanta prvenstveno vodi kao onog ko omogućava utemeljenje nove metafizike, čime se suprotstavlja tada vladajućim interpretacijama svođenja Kantovog doprinosa samo na teoriju (naučnog) saznanja¹²⁵. Neokantovstvo (novokantizam)¹²⁶ je tek početak novih tendencija u filozofiji, ne samo kad je riječ o tumačenju Kantovih djela, koje će postojati sve uticajnije.

3.4. Filozofski sistem Imanuela Kanta neophodno je razmotriti i samostalno, izvan uobičajenog vezivanja za period klasičnog njemačkog idealizma, jer predstavlja raskrnicu koja će u kasnijem periodu voditi i ka rascjepu filozofije na analitički i kontinentalni pristup. Zato ovdje treba uzeti u obzir i neke od glavnih sudova o Kantu upravo iz perspektive analitičkih filozofa. U vrijeme logičkog pozitivizma Rudolf Karnap će tokom razmatranja logičke sintakse jezika naglasiti važnost Kantove podjele na *analitičko* i *sintetičko* uz napomenu da se od te podjele nije mnogo uradilo i da upravo pozitivisti mogu da pristupe jasnom definisanju.¹²⁷ Po Piteru Strousonu, za analitičku metafiziku i filozofiju uopšte Kant je jedan od najznačajnijih klasičnih mislilaca, jer je „učinio najozbiljniji i najodlučniji napor kako bi određenu konceptualnu strukturu zasnovao kao nužnu“ ili drugačije rečeno zasnovao je „gornju i donju granicu smisla“.¹²⁸ Osim toga, Kant je direktno povezo logiku sa ontologijom i metafizikom tražeći formalno preciziranje pojmova i njihovu primjenu na iskustveni materijal. Ostaje pitanje, da li je Kant uspio pružiti dovoljno argumenata da se pojam ne shvati kao potpuno prazan i bez sadržaja: „Insistirajući na tome da iskustvo ne samo da premošćuje jaz između subjekta i objekta nego da i pojmovima koje upotrebljavamo daje sav smisao njihova sadržaja mi dolazimo u rizik da ideja objektivne zbilje bude posve proždrt, odnosno progutana idejom iskustva“.¹²⁹ Po Strousonu, bitan Kantov doprinos je u tome što je omogućio da se izdvoji *središnje načelo empirizma* od uopštenog prikaza doprinosa klasičnog

125 Up. „Davosko saopštenje i diskusija između M. Heideggera i E. Cassirera“. Ibid., 163 – 175.

126 Neokantovski pristup je osnovno je obilježje Badenske i Marburške škole koje djeluju na kraju 19. i u prvoj polovini 20. vijeka. Najpoznatiji predstavnici prve su: Vilhelm Windelband (Wilhelm Windelband) i Hajnrih Rikert (Heinrich Rickert). U okviru druge škole djeluju: Herman Koen (Hermann Cohen), Paul Natorp i Ernest Kasirer (E. Cassirer).

127 Up. Карнап, *Философија и логичка синтакса*, 39.

128 Strawson, *Analiza i metafizika*, 25.

129 Ibid., 49.

empirizma, te na taj način jasno prikazuje šta su slabosti a šta stvarni doprinos empirizma na kome se dalje može temeljiti razvoj filozofije.¹³⁰

U jednom drugom uvodu u filozofiju analitičkog usmjerenja, gdje je savremena metafizika određena prvenstveno kao teorija kategorija, ocrta se uticaj Kantove filozofije putem opšteg stava njegovih nastavljača kao što je prethodno spomenuti Strouson: „Priča ima različitu strukturu: ona je organizovana prema opštim pojmovima, a upotreba tih pojmova uređena je principima (koji se često nazivaju 'okvirni principi'). Cilj metafizike je jednostavno prikazivanje te strukture u najopštijim obrisima“.¹³¹ Ali, Kantov uticaj potvrđuju i oni koji nisu potpuno saglasni sa idejom pojmovnih shema, stvar je u tome da svoje teorije upravo određuju prema, odnosno protiv njegovih postavki, revidirajući ih tek djelimično. U prelemnom tekstu analitičke filozofije o dogmama empirizma Vilard van Orman Kvajn (Willard van Orman Quine) naglašava i važnost pravilnog tumačenja, ne samo doslovnog čitanja Kanta, kada je riječ o razlikovanju analitičkih i sintetičkih sudova: „Međutim, ono što Kant ima na umu očevidnije je iz načina na koji upotrebljavamo pojam analitičnosti nego iz navedene definicije, i može se izraziti na sledeći način: iskaz je analitički kada je istinit na osnovu značenja i nezavisno od činjenica“.¹³²

XXX

Pri kraju poglavlja jedno od pitanja koje svakako i dalje ostaje neriješeno jeste: „Šta ostaje od kritike čistog uma?“¹³³ S obzirom da je riječ o

130 To središnje načelo empirizma Strouson prikazuje na sljedeći način: „Uvjet za to da posjedujemo opće pojmove objektivno zbiljskoga, predmeta u prirodi koji uopće ne bi bili pojmovi prostorno-vremenskih stvari bio bi naše doživljavanje određene vrste iskustva – iskustva u kojemu prostor i vrijeme ili uopće ne bi igrali nikavu ulogu ili bi u najmanju ruku bili posve nepovezani s našom posve empirijskom svijesću numeričke različitosti različitih pojedinačnih instanci jednog te istog takvog pojma. Upravo ovdje empirističko načelo očituje svoju snagu.“ Ibid., 51 – 52.

131 Michael J. Loux, *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, third edition (New York and Londong: Routledge, 2006), 7. (dostupan i prevod: *Metafizika. Savremen uvod*, prevod Zvonimir Čuljak, Zagreb: Sveučilište u Zagrebu – Hrvatski studiji, 2010)

132 Vilard van Orman Kvajn. *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*, prevod Tijana Čuk i dr. (Sremski Karlovci; Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2007), 138.

133 Riječ je o naslovu jedne od knjiga italijanskog filozofa – Mauricio Feraris, *Goodbye Kant! Šta ostaje danas od Kritike čistog uma*, prevod Ivo Kara-Pešić (Beograd: Paideia, 2010). Original objavljen 2004. godine. Glavne zamjerke koje se upućuju Kantu jesu: „ako se saznatljivo svede na ono što se nalazi u prostoru i vremenu, metafizika postaje provincija fizike“; „ako ono što znamo zavisi od toga kako smo sazdani, filozofija postaje ogranak psihologije“ i „između 'biti' i 'znati' više ne postoji nikakva razlika, (...) izostaje upravo razlika između objektivnog i subjektivnog“. 184 – 186.

jednom od onih filozofa koji ostavlja duge sjene iza sebe, čini se da su brojne interpretacije uspjele da učine upravo ono što je Kant želio, da objasne njegove glavne stavove. Istovremeno, mnogima je to bilo tek polazište za razvijanje vlastitog pristupa filozofiji, što je prethodno djeli-mično i pokazano. Ono što svakako ostaje najvažnije, za našu temu rasprave, jeste to, da je Kant obrušavajući se na metafiziku i želeći da na njenim ruševinama sagradi novu građevinu, upravo učinio da metafizičke i ontološke teme ostanu aktuelne u filozofiji uprkos jačanju zanimanja za druge filozofske probleme i filozofske discipline. Njegova je zasluga i to, što je još jednom pokazao da je filozofsko istraživanje dug i iscrpan posao koji ne može uvijek biti mjerljiv kvantitativno. Kako nije dokazao koliki je tačno uspjeh metafizike, ne iznenađuje što njegov rad nije uvažila Kraljevska akademija. Kako tad, tako i danas, uvijek i iznova se traži, i od filozofije (kao da je u cijelosti primijenjena a ne fundamentalna nauka) da pokaže taj rezultat. I kad ona to ne uspijeva proriče joj se brza propast. Ali, možda se možemo i drugačije pitati: da li se danas sjetimo prije Švaba, Abihta i Rajnholda, ili Kanta?

Filozofija kraja 18. vijeka, završno sa Kantovim poduhvatom, stavlja tačku na veliki posao koji je obavljen od vremena Franisa Bekona. Problem s filozofijom je jedino to, što svako stavljanje tačke, neminovno znači i njen novi početak. Kad je riječ o samoj ontologiji, od njenog formalnog uspostavljenja kao discipline, pokazalo se da je time tek pokrenuta rasprava o biću na novim osnovama u skladu sa cjelokupnim putem koji je filozofija do tada prešla i u skladu sa novim duhom vremena. Neminovni razvoj filozofije kao nauke vodi i ka pokušaju jasnog razgraničavanja disciplina, što onda za dio filozofa znači da ne može biti miješanja tih disciplina, pa se između ostalog navodi da je kod Kanta epistemologija previše pomiješana sa ontologijom.¹³⁴ Ontološke teze bi bile one koje su vezane za: prostor, vrijeme, supstanciju, uzrok i Ja. Ove teze su bitno vezane za dvije epistemološke postavke: o pojmovnim shemama i o fenomenu.¹³⁵ Kad govori o razlici u upotrebi termina metafizika i ontologija, Mauricio Feraris smatra da ovu razliku svakako treba vidjeti kod Kanta i da ono ontološko nalazimo prvenstveno u dijelu *Kritike čistog uma* naslovljenom „Transcendentalna analitika“. Ipak, samo preciziranje i postavljanje jasne linije između metafizike i ontologije ostaje igra bez kraja sve do danas.

134 Up. *ibid.*, 80 - 81. i 106.

135 Up. *ibid.*, 55 - 58.

Ovdje ćemo samo radi priče o pravljenju i razmrsivanju čvorova podsjetiti se Kantovih određenja. Kao što je navedeno prethodno u tekstu, za Kanta u prvom planu je metafizika, to „bezobalno more“¹³⁶, dok ontologija samo omogućava pogled na jedan dio tog otvorenog prostora kome ne vidimo kraja. Ontologija je dio metafizike, kao što su to i prethodnici tvrdili, a u okviru kritike čistog uma iako obuhvata „sistem svih pojmova razuma i načelâ“ vezana je tek za ono čulno. „Ona ne dotiče ono natčulno, što je ipak krajnja svrha, metafizike, dakle, ovoj pripada samo kao propedeutika, kao predvorje ili vratnica istinske metafizike i naziva se transcendental-filozofijom, jer ona sadrži uslove i prve elemente sveg našeg *saznanja a priori*. U njoj nije bilo mnogo napredovanja još od Aristotelovog vremena.“¹³⁷ Kant zapravo smatra da tog napredovanja u ontologiji ne može ni biti, a Volf je samo učinio da se postojeće znanje iz ove discipline uobliči. Kao što je naglašeno, oštra Kantova kritika bilo metafizike i/ili ontologije, značila je novu mogućnost za filozofe u narednom periodu. O tome upravo svjedoče, između ostalih i G. V. F. Hegel, Edmund Huserl, Nikolaj Hartman i Martin Hajdeger.

136 Kant, *Koji su stvarni najreći...*, 7.

137 Ibid., 9.

III - Let Minervine sove: Hegel, Hajdeger, Hartman, Huserl

U 19. i na početku 20. vijeka razvoj filozofije će se kretati između dvije krajnosti – pokušaja da se promišljanje izvodi iz pozicije apsolutnog idealizma u razračunavanju sa filozofskom tradicijom i nastojanja da se sačuva oblast filozofije razgraničavajući je od tema i problema koje sada postaju predmet razmatranja drugih nauka. Rad Imanuela Kanta ostaje bitno uporište, kao i važan putokaz u daljim istraživanjima: „U tome leži Kantovo upozorenje našem razdoblju da filozofijskom mudrosti ne treba stremiti neovisno o filozofijskoj znanosti. Inače mudrost degenerira u dosjetljivost, a umska vjera u praznovjere.“¹³⁸ Dalje od pukog mudrovanja čeka opasnost potpunog scijentističkog uvida u filozofske teme. To će se pokazati u punoj mjeri kroz filozofiju 20. vijeka kada se ona počne predstavljati kroz mnoštvo različitih pravaca koji će voditi ka sporovima kako unutar same oblasti tako i izvan nje. Sve to, još uvijek je teško primjetno kod filozofa, čiji glavni stavovi su osnova razmatranja u ovom poglavlju.

Posebno se to odnosi na G. V. F. Hegela, koji će smatrati da se filozofija može vratiti dostojanstvo jedino ako se uspostavi grandiozni sistem u kome svaki element bez obzira na njegovu veličinu i važnost mora imati svoje mjesto, a istina će jedino moći biti shvaćena kao cjelina. Hegelova filozofija nije statičnog karaktera, jer u njegovom djelu prednost se ne daje analitici već dijalektici koja je kod Kanta predstavljala tek momente koji pokazuju krajnje domete uma. To je novo oruđe kritičkog promišljanja. „Stoga se dijalektika, suština Hegelove filozofije, ne može uporediti sa bilo kojim metodičkim ili ontološkim principom (---) Ona je nezbunjivo nastojanje da se spoje kritička svijest uma o sebi samom i kritičko iskustvo predmeta.“¹³⁹

Za Martina Hajdegera najvažnije je pitanje o smislu bitku, a ne bića, čime uvodi ontološku diferenciju i svoju filozofiju od fenomenološke usmjerava ka filozofiji egzistencije. Samo prisustvo bića u njegovim raz-

138 Günter Zöller, „Metafizika nakon metafizike: Limitativna koncepcija prve filozofije u Kanta“, prevod Irena Grgić, *Prolegomena* 2, 2 (2003): 194.

139 Theodor W. Adorno, *Tri studije o Hegelu*, prevod Aleksa Buha (Sarajevo: Veselin Masleša; Svjetlost, 1990), 17 – 18.

ličitim formama jeste ono što je bilo zaboravljeno, odmaknuto, skrajnuto i samim tim filozofija nije mogla ni da postavlja prava pitanja. Zato se treba treba ponovo podsjetiti Parmenida: "Biće koje se u njemu pokazuje kao ono, i koje biva razumljeno kao pravo biće, dobiva, prema tome, svoje tumačenje s obzirom na – pri-zor (Gegen-Wart), to jest, shvaćeno je kao prisutnost (ούσία)"¹⁴⁰ Iako postoji uvid starogrčkih filozofa o prisutnosti bića ono što nije uzimano u obzir jeste dimenzija vremena, što će se samo u određenoj mjeri tek promijeniti sa Kantovom filozofijom. Kako bi bio u mogućnosti da zasnue novi pristup filozofiji, odnosno utemelji fundamentalnu ontologiju, Heidegger za svoj glavni zadatak uzima *destrukciju* ontološke/metafizičke tradicije.

Hegelov zahtjev za jačanje filozofije kao nauke ponavlja Edmund Husserl (Edmund Husserl) na granici dva vijeka, ali sada je to u bitno izmijenjenim okolnostima vezanim za već jasne promjene statusa nauka i predstavljanja naučnih saznanja na univerzitetima. Pozitivističke tendencije primoravaju filozofe da se odrede, i po Husserlu, to je susret koji se ne smije i ne može izbjeći, jer u protivnom umjesto istinskog traganja ostajemo tek u besciljnom lutanju. To je poziv za jedno novo putovanje, jer sudbina filozofije je „u tome, što mora, neprimetno opterećena vlastitom naivnošću, na putu postepenog, u novim borbama motivisanog samorazotkrivanja, tek da potraži konačnu ideju filozofije“¹⁴¹. Jedno od rješenja jest uvesti *regionalne ontologije* koje će ukazati na vezu sa pojedinačnim naukama, odnosno koje su to teme koje uprkos proširenom polju istraživanja ovih nauka i dalje preostaju filozofiji. Oruđe koje je sada moguće primijeniti u filozofiji kao fenomenologiji jeste eidetska metoda, odnosno eidetska redukcija koja će nas voditi ka čistoj svijesti. Slijedeći nove puteve ontologije, kako je naziv i jednog od njegovih djela, Nikolaj Hartman (Nicolai Hartmann) podvlači raskid sa tradicionalnim pristupom metafizici i ontologiji tvrdeći da su njegovi prethodnici, kao na primjer, fenomenolozi dali tek „nagovještaje“, ali se nisu upustili u dalje sistematske rasprave.¹⁴² Kao glavni razlog ponovnom povratku ontologiji, iako je mnogi i unutar filozofije tog doba proglašavaju dijelom muzejske postavke, Hartman navodi: „stoga što su osnovna metafizička pitanja svih područja istraživanja na kojima radi filozofijsko mišljenje

¹⁴⁰ Heidegger, *Bitak i vrijeme*, 28.

¹⁴¹ Edmund Husserl, *Kriza evropskih nauka i transcendentna fenomenologija*, prevod Zoran Đinđić (Gornji Milanovac: Dečje novine, 1991), 21.

¹⁴² Up. Nicolai Hartmann. *Prilog zasnivanju ontologije*, prevod Marijan Cipra (Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost Saveza socijalističke omladine, 1976), 17 – 18.

ontologijske naravi, i što se ta pitanja time što ih se 'kritički' ignorira ili navlaš zaobilazi ne daju iz svijeta ukloniti".¹⁴³

1. Dijalektika – od bića ka pojmu

Nadahnut dostignućima prosvjetitelja koja se pokazuju kroz novu formu predočavanja znanja i Hegel cjelovitost filozofije pokušava sagledati tako što piše *Enciklopediju filozofskih nauka*. Tu će biti pokazan put ideje od logike, preko filozofije prirode do filozofije duha. Pokušati dobiti bar osnovni uvid u hegelovski shvaćeno biće u totalitetu, koji u sebi sadržava niz protivrječnosti, najbolje je slijedimo li njegovu vlastitu preporuku i razmotrimo upravo ono što stoji na početku njegovog filozofskog sistema – logiku. Kao i istinu, i ideju (nauke) je moguće prikazati jedino u njenoj cjelovitosti, a prvi dio te cjeline mora biti logika. Ovdje nije riječ o pukom oruđu, o formalnom uobličavanju mišljenja već je to „nauka o čistoj ideji“¹⁴⁴, ona je isto što i metafizika koja se bavi „stvarima shvaćenim u mislima, za koje ovde važi da izražavaju suštinu stvari“¹⁴⁵. U logici, ili kako je originalno nazvana u Hegelovim spisima *Dijalektika*, od neposrednosti dolazimo do posredovanja i refleksije da bi bio moguć povratak u unutrašnjost. To je standardna dijalektička shema koja se pokazuje u Hegelovim djelima. Dijalektika je, istina, stara vještina još od starogrčkih filozofa, a vraća joj se i Kant, ali kod Hegela ona postaje glavna metoda.

Na početku nauke o biću biće je predstavljeno kao ono što jeste po sebi, još u momentu neposrednosti, te se tako i u logici počinje od *bića po sebi* (*Ansichsein*). To biće ima odrednicu koja je s njim identična i ona se pokazuje kroz *kvalitet*, kada se izgubi ta veza sa prvobitnim pokušajem vlastitog određenja biće stremlji ka spoljašnjosti i *kvantitetu*, a prevazilaženje jednog i drugog pokazaće se u *mjeri*. Najveći problem u razumijevanju Hegelovog shvatanja bića pokazuje se već na početku *Logike* gdje stoji: „Ovo čisto biće je *čista apstrakcija*, i time nešto *apsolutno negativno*, što je, neposredno uzeto, *nebiće* je.“¹⁴⁶ To znači da se još uvijek ne može govoriti o nečemu jasnom, oblikovanom, onom što ima sadržaj, već po-

143 Ibid., 26.

144 Хегел, *Наука логики*, § 19, 81.

145 Ibid., § 24, 92.

146 Ibid., § 87, 175.

činje imenom. Bez potrebe da se bavi detaljnijim objašnjenjima u sljedećem odjeljku Hegel će samo reći: „*Nebiće* je kao nešto neposredno i sebi jednako upravo *isto* to, što je i *biće*. Prema tome, istina bića kao i nebića je u *jedinstvu* oba; ovo jedinstvo je postojanje.“¹⁴⁷ To su dvije različite strane čija razlikovanje ostaje nejasno, i iako su postavljene u neku vrstu odnosa, riječ je tek o čistoj neposrednosti, čistoj apstrakciji. Približno objašnjenje možda se može naći ako uporedimo taj odnos da teškoćom određenja početka: „u svom početku stvar *još ne postoji*, ali početak nije ni prosto *ništavilo* (nebiće) stvari, već stvar u njemu ima takođe i svoje *biće*“¹⁴⁸.

Prelaz ka govoru o *postojanju* (*Dasein*) je način da prevaziđemo taj nedokučivi odnos bića i nebića, da dosegemo ono *nešto* za koje će se već moći vezati jasne odrednice. Tu biti, postojati, znači biti i svjestan granice, ne one spoljašnje, već granice koja se pokazuje kao negacija u biću samom. Beskrajno i beskonačno nije nešto što se ignoriše, ka njemu biće stremi, bez obzira na granice, ali te granice služe da odmjeri vlastitu moć razvijajući sebe u protivrječnostima. Sada biće po sebi postaje *biće za sebe* (*Fürsichsein*) poimajući i istovremeno ukidajući prethodne predstave o sebi izražene kroz neposrednost i čisto postojanje. *Kvantitet* u Hegelovoj filozofiji podrazumijeva tek jedan od nivoa na kojima se kratko zaustavlja ideja u svom razvoju, tek jedna od mnogobrojnih strana bića. Ovdje se podvlači značaj nauka u čijoj osnovi je težnja ka egzaktnosti i mjerljivosti vlastitih rezultata, ali se pravi i odmak kad je riječ o takvom mogućem procjenjivanju filozofije. Kvantitavno određenje bića pokazuje se kroz: čisti kvantitet, količinu i stepen. U jedinstvu kvalitativnog i kvantitativnog kao *mjere* iskazuje se biće koje će moći da dođe do pojma o sebi i sopstvenom postojanju.

U nauci o suštini na početku mora biti postavljena osnova egzistencije i iskazana je u vremenskom kontinuitetu. Suština je na početku tek *čista refleksija* kao već posredovan odnos. Da identitet nije puko podudaranje i istovjetnost iskazuje se kroz razliku, a jedinstvo njihovog protivrječnog odnosa okvir dobija u razlogu. Time je ostvarena mogućnost za dalje kretanje prema egzistenciji koja predstavlja „neodređeno mnoštvo egzistirajućih stvari koje se u sebi reflektuju i isto tako istovremeno u drugima javljaju, relativne su, i sačinjavaju svet međusobne zavisnosti i beskrajne međusobne veze razlog i ovim razlozima zasnovanih stvari“.¹⁴⁹

147 Ibid., § 88, 177.

148 Ibid., § 88, primjedba, 179.

149 Ibid., § 123, 232.

Te stvari koje dotiče egzistencija neminovno vezuju ono idealno i materijalno, prije svega, zato što nisu stvari, materijali, predmeti izdvojeni i odmaknuti od (ljudskog) bića već su bitno vezane za njega i obuhvaćene mišljenjem. Na taj način se, putem čiste refleksije, egzistencije i stvari otvara mogućnost da se suština dovede do pojavnosti. *Pojava* u Hegelovoj logici nije privid, niti prosto određenje bića, već bitan drugi član u dijalektičkom prikazu nauke o suštini. U svijetu pojave treba sagledati sadržaj i oblik pojave, kao i odnos u kome se ogleda unutrašnje i spoljašnje. Da bi suština bila u mogućnosti da povezuje biće i pojam neophodno je da sadrži i određenje *stvarnosti* koje počiva na nužnosti. „Ono što je nužno, takvo je preko nečeg *drugog*, što se razlučuje u *posrednički razlog* (stvar i delatnost) i u *neposrednu stvarnost*, nešto slučajno, što je istovremeno i uslov. Nužno kao nužno preko nečeg drugog ne postoji po sebi i za sebe, već je prosto *postavljeno*.“¹⁵⁰ Stvarnost, kao posljednji nivo nauke o suštini, nužno se ogleda u supstancijalnom i uzročnom odnosu, te u uzajamnom djelovanju.

Tako su predstavljeni svi elementi koji vode ka tome, da se biće i suština sada konačno sretnu u (nauci o) pojmu, da se napravi prelaz od nužnosti do slobode. Hegel naglašava da drugačiji raspored unutar logike nije bio moguć, da pojam na primjer bude na početku, jer je on *istina bića i suštine*, a „ne može se početi istinom stoga što istina, kad se uzme za početak, počiva na prostom tvrđenju“.¹⁵¹ Takav pojam bi bio tek osnova nagađanja koje bi se lako moglo pretvoriti u isprazno dogmatsko gledište. Snagu pojmu daje svijest kroz prijeđeni put i promjene koje su se dogodile. Logika, kao disciplina koja daje formu mišljenju, ne mora tako biti shvaćena kao formalna logika, već kao ontologija, što je jedino i moguće slijedi li se Hegelova dijalektička metoda. Pojam se prvo pokazuje kao ono subjektivno, određenje dobija sa objektivnošću, te se konačno pokazuje u ideji.

Do istine u logici, i filozofiji uopšte, možemo doći tek kad se približimo spoznaji ideje, i ona „može biti shvaćena kao *um* (...), zatim kao *subjekat-objekat*, kao *jedinstvo idealnog i realnog, krajnog i beskrajnog, duše i tela*, kao *mogućnost, koja svoju stvarnost u sebi samoj ima*, kao ono, čija *priroda se može samo kao egzistirajuća pojmiti*“.¹⁵² Ideja u svojoj potpunosti, ipak, neće se pojaviti na kraju logike, već tek kada spozna svoje drugobivstvo u filozofiji prirode i vrati se duhu koji se samom sebi vraća u

150 Ibid., § 149, 266.

151 Ibid., § 159, dodatak, 275.

152 Ibid., § 214, 329.

formi apsolutnog duha, odnosno „ideje koja *sebe misli*“¹⁵³ ili jednostavnije rečeno, pojma filozofije. Bez obzira koliko čitali *Logiku*, uz one manje dijelove knjige koji nam se čine još nerazjašnjenim i poslije rada brojnih interpretatora, ono što se uvijek ponovo potvrđuje jeste, da je u ovom djelu Hegel najviše nastojao da se drži naučne strogosti, jasno utvrđenih termina i direktne veze sa antičkim uzorima. Ta konstrukcija, koja ipak slijedi logičku formu, ostavlja nam mnogo manje manevarskog prostora za tumačenje nego što to slučaj sa *Fenomenologijom duha*.

Hans Georg Gadamer će tvrditi, da poslije dugog perioda zanemari-vanja Hegela, u 20. vijeku taj ponovo oživljeni interes prvenstveno je usmjeren na *Fenomenologiju*, te da je *Nauka logike* ostala po strani iako je djelo koje najviše potvrđuje sistematski karakter Hegelove filozofije. U ova dva djela Gadamer primjećuje razliku koja bi se kratko mogla podvesti pod napomenu, da se u prvom dijalektika može razumjeti kao proces koji prolazi svijest u svom razvoju, dok je u *Logici* dijalektika bliža tome da bude označena kao metoda. Ono što se može okarakterisati kao zajednička tačka opisano je na sljedeći način: „Nasuprot tome ‘iskustvo’ koje stiče sama svest, koju mi promatramo i poimamo, i isključivo ono, predstavlja predmet nauke. U tom iskustvu se razvija, gradi i bliže određuje imanentna negativnost pojma. U tome se sastoji nužnost ‘nauke’ i ista je i za *Fenomenologiju* i za *Logiku*“¹⁵⁴

Još jedan filozof koji se ne plaši za razvoj vlastite filozofije bez obzira koliko dugo će dopustiti da ga prati Hegelova sjene jeste Teodor Adorno. U svoje tri studije prikazaće sve bitne strane cjelokupnog Hegelovog rada, od pojma iskustva, predstavljanje glavnih djela u kratkim crtama do razmatranja njegovog stila. Adorno nas zapravo podsjeća u kojoj mjeri je teško istovremeno misliti i to mišljeno zalediti, a na primjeru Hegela, to se može opisati na ovaj način: „Gledano sa strane nauke, iracionalno, ulazi u sam filozofski racionalitet kao momenat, i na filozofiji je da apsorbuje taj momenat, da se stoga pismeno ne obavezuje iracionalizmu. Sva dijalektička metoda jeste pokušaj da se izađe na kraj s tim zahtjevom, time što se oslobađa stege udarnog trenutka i razvija se u širokim misa-onim sklopovima.“¹⁵⁵

Kao što to naglašava Gadamer dijalektika u *Fenomenologiji*, mnogo više, nego u bilo kojem drugom Hegelovom djelu, satkana je od protiv-

153 G. W. F. Hegel, *Enciklopedija filozofskih znanosti*, prevod Viktor D. Sonnenfeld (Sarajevo: Veselin Masleša; Svjetlost, 1987), § 574, 484.

154 Ханс-Георг Гадамер, *Хегелова дијалектика*, превод Емина Перуничих (Београд: Плато, 2003), 69.

155 Adorno, *Tri studije o Hegelu*, 99.

ječnosti u dijalektičkom procesu.¹⁵⁶ Svijest koja je na dugom putovanju spoznaje same sebe preobražava se u samosvijest i onda u apsolutni subjekat. Sve ono što nam dolazi od čula i razuma samo je prvi kratki dio puta koji treba brzo prevazići. Najjače protivrječnosti odigravaju se unutar samosvijesti koja se potvrđuje kroz borbu na život i smrt i borbu između gospodara i roba. Svijest ne može dospjeti do refleksije dok ne provjeri sve svoje slabosti i sposobnosti i suoči se i sa svojom prirodnom osnovom i zakonima koji je određuju. Tek kad dođe do „ostvaranje umne samosvesti same sebe“¹⁵⁷ ostvaruje se uslov da se pojavi kao duh i to u formi običajnosti, obrazovanja i moralnosti. Tek kroz religiju i umjetnost moguće je dovesti svijest/duh do apsolutnog znanja i tu je prostor istorije, nauke i pojma, istine i (apsolutne) ideje. „Carstvo duhova, koje se na taj način izgradilo u životu, sačinjava jedan redosled u kome je jedan duh smenjivao drugi i svaki je preuzimao carstvo sveta od duha koji mu je prethodio“¹⁵⁸ Sve dobijeno u igri čula, razuma i uma mora biti ukinuto da bi bilo sačuvano, jer jedino to biću čuva njegovo bivstvo.

2. Fundamentalna ontologija

U svom glavnom i najpoznatijem djelu *Bitak i vrijeme* Martin Hajdeger kao osnovno pitanje kojim se ontologiji treba baviti postavlja pitanje o smislu bitka. U predavanjima u kojima nekoliko godina kasnije nastoji objasniti dio tema iz tog djela počeo je s tim, da je glavno pitanje metafizike: „Zašto je uopšte ono što biva, a ne čak ništa?“¹⁵⁹ Upravo između razjašnjavanja samog bitka, njegove razlike u odnosu na biće i označavanje vremena kao glavnog „horizonta“ bitka, te govora o ništa, bivanju i nebivanju sabrani su glavni problemi kojim se Hajdeger bavi.¹⁶⁰ Ovdje

156 Up. Гадамер, *Хејелова дијалектика*, 68 - 69.

157 Up. G. V. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, prevod Nikola M. Popović (Beograd: Bigz, 1974), 208.

158 Ibidem., 465.

159 Хајдегер, *Увод у метафизику*, 9.

160 U slučaju ličnosti Hajdegera nemoguće je ne suočiti se sa Levinasovim pitanjem, nije li etika ispred ontologije, i možemo li zaista pogledati u lice bitka. Riječ je o raspravi koja se uvijek iznova pokreće o Hajdegerovoj odanosti nacional-socijalističkoj ideji. U 2014. godini takvu raspravu je pokrenulo objavljivanje *Crnih svesaka* u okviru Hajdegeovih sabranih djela. Pogledati: Thomas Assheur, "Heideggers Schwarze Hefte: Das vergiftete Erbe", *Zeit*, 21. März 2014, pristupljeno 25. april 2014., <http://www.zeit.de/2014/12/heidegger-schwarze-hefte-veroeffentlicht>

bi metafizika bila predstavljena kao „razumijevanje bitka u tradiciji od antike do suvremenosti“, ona nije viđena kao posebna filozofska disciplina, već „zbivanje egzistencije, u njezinoj otvorenosti za rastvorenost bitka uopće“.

Ontologija bi onda bila „temeljni zadatak bavljenja tradicijom“, po-traga za bitkom.¹⁶¹ Po Hajdegeru, kroz dobar dio svoje istorije filozofija je zaboravila na bitak, i ono što je uspostavljeno sa Platonom i Aristote-lom sa Hegelom je došlo ponovo u prvi plan, ali bez značajnijih rezulta-ta.¹⁶² Da bi se uopšte pristupilo odgovoru na pitanje, šta bitak jeste, ne-ophodno je istražiti formu samog pitanja, zadatak ontologije i metodu istraživanja. Tradicionalna ontologija se nije bavila pojmom bitka, jer se on shvatao kao najopštiji, samim tim i teško obuhvatan za definisanje, te kao razumljiv sam po sebi. „U svakom pitanju, smatra Heideger, treba razlikovati troje: *pitano, ispitivano i upitano*. Pitano (das Gefragte) je ono o čemu se pita, ispitivano (das Erfragte) – ono što se o pitanom pita, ono što u pitanom predstavlja cilj pitanja, a upitano (das Befragte) – ono kod čega se o pitanom raspitujemo.“¹⁶³

Odgovori na ova tri pitanja su: bitak – „ono što određuje biće kao biće, ono na temelju čega je biće“¹⁶⁴; smisao bitka i bitak kao biće. Hajdeger i objašnjava zašto se moramo posvetiti glavnom pitanju o smislu bitka. „Bitak je svagda bitak nekog bića. Sva bića mogu se prema svojim razli-čitim oblastima pretvarati u polja otkrivanja i omeđivanja određenih područja obrade.“¹⁶⁵ Iz ove fenomenološke perspektive jasno je da pitanje o bitku ima ontičko prvenstvo – sam po sebi jeste ono što sadrži suštinsko određenje, a to onda znači da svakako govorimo o ontološkom prvenstvu tog pitanja – dakle, iz oblasti koja razumijeva to suštinsko.¹⁶⁶ Raspravlja-ti o bitku znači raspravljati o *tubitku (Dasein)*: „Tom je biću svojstveno, da je ono sa svojim bitkom i putem njega samo sebi dokučeno. *Sâmo razmijevanje bitka jest izvjesnost bitka tubitka*.“¹⁶⁷

Zato je glavni zadatak pristupiti ontološkoj analizi tubitka i njegovog glavnog smisla - *vremenosti*, kako bi bilo moguće razumijeti i sam bitak

161 Vanja Sutlić, *Kako čitati Heideggera. Uvod u problematsku razinu „Sein und Zeit“-a i okolnih spisa*. (Zagreb: August Cesarec, 1989), 84 – 85.

162 Up. Heidegger, *Bitak i vrijeme*, 1.

163 Gajo Petrović, „Uvod u *Sein und Zeit*“. Ibid., XXXI

164 Ibid., 6.

165 Ibid., 9.

166 To ontičko i ontološko se zapravo prepliće, pa po Hajdegeru možemo govoriti i ontičko-ontološkom prvenstvu pitanja o bitku.

167 Ibid., 12.

u okviru jedne nove ontologije. To je ono što je ostalo neriješeno u cijeloj prethodnoj tradicionalnoj ontologiji, te se mora pristupiti njenoj *destrukciji*. U tom smislu, po Hajdegeru, vratiti se Aristotelovim istraživanjima moguće je tek kad razmotrimo učinak Kantove i Dekartove filozofije. Metoda istraživanja treba da bude fenomenološka, te se fenomenologija pokazuje kao (fundamentalna) ontologija. Ovdje treba napomenuti da se ta fenomenologija sada znatno razlikuje od one koju uspostavlja Edmund Huserl, a to se prvenstvo ogleda u odmaku od razlike subjekta i objekta. „Ogromni korak naprijed kod Heideggera je u tome što on napušta subjekt-objekt relaciju pa fenomeni nisu fenomeni za subjekt i za jastvo, nego za bitnu strukturu tubitka, koji ne konstituira predmetnost fenomena, nego ih pušta da se sami pokazuju takvi kakvi jesu.“¹⁶⁸

Analitika (tu)bitka počiva na dva njegova glavna određenja – da je bit bića u Da-jeste, egzistenciji i da je bitak bića uvijek povezan za nešto moje, odnosno da je uvijek riječ o vlastitosti samog bića. Karakteri bitka tubitka, kako su bitno vezani za egzistenciju, mogu biti označeni kao *egzistencijali*. Da bi se uopšte pristupilo raspravi o bitku u svijetu kao strukturu, odnosno objasniti ga preko *svjetovnosti svijeta, subitka, samobitka, u-bitka i brige*. Prije govora o konačnosti i beskonačnosti, tubitak se sagledava u njegovoj prostornosti i odnosima koje uspostavlja sa onim bliskim i dalekim. Pozicija bitka nije jednom zauvijek određena, ali to nam se pokazuje kao manje bitno, važniji su susreti, onog što ga dotiče i smještanje svih tih relacija u unutrašnji prostor, u svijest samu. Svijet kao egzistencijal jeste o ono što obuhvata sva bića, i sam bitak bića, i ono u čemu jeste i smješta se tubitak, i ono što tom tubitku daje bitnu odrednicu – *svjetovnost*. Po Hajdegeru, *svijet* nije mogao biti dokučen kroz tradicionalnu ontologiju, jer je pogrešno interpretiran iz prirode ili se polazilo od prostornosti, kao što je pokazao na primjer Rene Dekart sa *res extensa*. Istraživanju svijeta i svjetovnosti moguće je pristupiti kada se prvo obrati pažnja na *okolni svijet* i *unutar-okolnosvjetska bića*, gdje su susreti prije *ophođenja* zasnovana na brizi i različitim načinima *brigovanja*.

Briga se ne odnosi na usmjerenost ka unutrašnjem, ka određenju vlastitosti, već ona sabira različita određenja bitka i „leži kao iskonska cjelovitost strukture egzistencijalno-apriorno ‘prije’ svakog, to jest, uvijek već u svakom faktičnom ‘ponašanju’ i ‘stanju’ tubitka“.¹⁶⁹ Tako se razu-

168 Vanja Sutlić, *Kako čitati Heideggera*, 49.

169 Heidegger, *Bitak i vrijeme*, 220.

mijevanje bitka i tubitka može ostvariti, ne preko suočavanja sa jasno uobličeniim opštim objektom, niti preko prirode u svoj njenoj širini, već preko onog što mu je bliže – od tubitka stvorenih stvari, kao što je *pribor*. Kad govorimo o priboru onda u vidu imamo njegovo glavno određenje, a to je upotrebljivost. „Priručnost jest ontološko-kategorijsko određenje bića kakvo je ono 'po sebi'. Ali priručnoga ipak 'ima' samo na temelju Postojećega.“¹⁷⁰ U slučaju da je pribor neupotrebljiv, to je ono što je upadljivo, ali time se pribor nikad ne svodi ponovo na puku stvar. Ono što ga obilježava jeste *priručnost*, a bez obzira ne (ne)upotrebljivost, ta priručnost ne može nestati.

Priručnost prikazuje svoju i dio strukture svijeta preko *upute* i *znaka*. To upućujuće, namjensko, označavajuće određuje okvir tubitka, koji je daleko više od pukog postavljanja granica u (određenom) prostoru. Osnova, za Hajdegera, ostaje svjetovnost svijeta i na njemu temeljeno „Okolsko okolnog svijeta, ta specifična prostornost samog bića sretajućeg u okolnom svijetu“¹⁷¹, što nas vodi ka određivanju tubitka i pribora u odnosu na blizinu i/li daljinu, odnosno smještenja u *predjelu*. Brigovanje tubitka i njegova veza sa predjelom uvijek je zaokružena svrhom, a otkrivanje predjela je moguće pošto „biva oslobođeno Priručno kao Sretajuće“.¹⁷² Prostor ne može biti posmatran kao cjelovit, kao nešto što ima tek karakteristiku protežnosti, to je skup mjesta koja se dodiruju, i u tim mogućnostima susretanja nazire se pravo razumijevanje tubitka, a prostor nam se daje kao svijet.

Tek iz te početne pozicije moguće je nastaviti ocrtavati dalje bitak u svijetu i to preko njegove svakidašnjosti pokazane kroz izvorne strukture bitka kao što su *su-bitak*, *su-tubitak* i *se*. „Svijet tubitka jest *zajednički svijet*. U-bitak jest *su-bitak* s Drugima. Njihov unutarsvjetski bitak-posebi jest *su-tubitak*.“¹⁷³ Drugi nisu okarakterisani kao oni koji su nasuprot jednom određenom Ja, već je riječ o međusobnom (ravnopravnom) susretanju. Sagledavamo li te odnose iz fenomena brige onda se ovdje ta relacija treba drugačije formulirati u odnosu na pribor, pa se može reći: „To biće nije predmet brigovanja, nego stoji u skrbi.“¹⁷⁴ U potrazi za glavnim karakteristikama tubitka, to temeljenje na susretu drugih na na skupa-bitku, donosi i novu odrednicu Se: „Svatko jest Drugi i nitko nije

¹⁷⁰ Ibid., 80 – 81.

¹⁷¹ Ibid., 115.

¹⁷² Ibid., 118.

¹⁷³ Ibid., 135.

¹⁷⁴ Ibid., 138.

on sam. *Se*, kojim biva dan odgovor na pitanje o *Tko* svakidašnjeg tubitka, jest *Nitko*, kojemu se sav tubitak u bitku-među-drugima uvijek sebe već izručio.¹⁷⁵

Bitak-u-svijetu, osim preko svijeta i bića bitka, mora biti objašnjen i preko u-bitka. Ovaj egzistencijal također ne vezuje se za neko prostorno smještanje, za postavljanje „u“ svijet, već izražava bitak tubitka kroz ono Tu: „Tubitak nosi sa sobom svoje Tu po rođenju, odrekavši se njega on ne samo što faktično ne bivstvuje, nego uopće nije biće s takvom biti. *Tubitak jeste svoja dokučenost.*“¹⁷⁶ Tubitak se egzistencijalno konstituiše, odnosno njegova dokučenost se očitava, preko onog što ga obilježava u svakidašnjici, a to je raspoloženje. Tako se tubitak otvara prema svijetu, biva bačen u svijet, izručen svijetu i suočen sa fenomenom straha. Ne samo ovaj modus čuvstvovanja, već čuvstvovanje uopšte direktno je vezano sa razumljenjem koje razotkriva kako je tubitak moguć. To je i svojevrsan projekat koji iskazuje mogućnost kao mogućnost, i kada je razumljenje jasno uobličeno, onda je riječ o *izlaganju*. Da bi smisao razumljenog bio jasan mora prethodno postojati *predimovina* (nešto što je već razumljeno), *predvidik* (ono što je već izloženo) i *predmnjenje* (pojmovnost izlaganja). Preciznost izloženog daje se kroz *iskaz* ili sud, u kome se očitava istina, kako je to viđeno još od samih početaka ontoloških istraživanja. Određenje bitka-u-svijetu prema svojim mogućnostima istovremeno znači i suočavanje sa vlastitim ograničenjima ispoljenim kao propadanje tubitka. Time je bitak-u-svijetu zaokružen kao cjelovita struktura i neophodno mu je samo još dodati ontološku interpretaciju, odnosno razmotrati brigu kao bitak tubitka.

Da bi se stvorila osnova za odgovaranje na glavno pitanje o smislu bitka, ipak nije dovoljno samo razgraničiti biće i bitak, bitak i tubitak, razmotriti svu kompleksnost bitka-u-svijetu, već to zahtijeva sagledavanje onog što čini egzistencijalnu osnovu tubitka – *vremenost*. To otvaranje prema vremenosti slijedi upravo iz onog Moći-biti koje ukazuje na istinske mogućnosti tubitka suočenog sa konačnošću i beskonačnošću. U odnosu na vremenost, po Hajdegeru, prvo određivanja tubitka je neminovno vezano za govor o vlastitom kraju i smrti, čime se pokazuje neka vrsta nenamirenosti i nemogućnosti poimanja vlastite cjelovitosti. „*Istrčavanje otkriva tubitku izgubljenost u Se-ličnosti i dovodi ga pred mogućnost da, primarno neoslonjen na brigujuću skrb, bude on sâm, ali sâm u strastvenoj, lišenoj iluziji o Se, faktičnoj, samoj sebi izvjesnoj i tje-*

175 Ibid., 145.

176 Ibid., 151.

*skobnoj slobodi za smrt.*¹⁷⁷ Razmatranje teme smrti pokazuje se kao ograničavajuće za tubitak, opisuje se granica do koje tubitak dolazi, ali ne i njegove mogućnosti unutar tih granica s obzirom na vremenitost, te je neophodno usmjeriti se na druge fenomene. Da tubitak ne bi ostao izgubljen o onom Se potrebno mu je posvjedočenje i u svakidašnjem samozlaganju to možemo pronaći u glasu savjesti. *Zov* je ono u čemu se razotkriva savjest, a uobličjenje te vrste govora jeste *poziv*. Zvanjem tubitak biva razumljen i to je osnova djelovanja savjesti koja je, s jedne strane, ograničena onim *Moći-biti-krivim* i, s druge strane, *Htjeti-imati-savjest*. Upravo ovo drugo vodi ka mogućoj dokučenosti tubitka i „*to šutljivo, na tjeskobu pripravno projektiranje sebe prema najvlastijoj krivosti – nazvamo odlučnost*“.¹⁷⁸

Kako bi se uspostavila neophodna nit povezivanja cjelokupnog istraživanja unutar *Bitka i vremena* Hajdeger podsjeća, da se glavni metod sastoji u razotkrivanju fenomena onako kako se oni pojavljuju, jer jedino to može voditi objašnjenju egzistencijalnog ustrojstva tubitka. Time se pokazuje da tubitak nije samo opis pukog postojanja ili onog što realno jeste, već je tu riječ o supstancijalnosti i egzistencijalnom koje se određuju u odnosu na brigu. Kad imamo u vidu tako određen tubitak možemo ga postaviti u odnos prema vremenosti, odnosno vremenost treba biti iskušana na tubitku. Kompleksna cjelovitost tubitka ne može se u potpunosti sagledati bez određenja odnosa brige i ličnosti, onog Ja i pronalazimo u razmatranju fenomena *Moći-biti* i glavne karakteristike ličnosti – njene stalnosti. Na taj način se povezuju briga i ono individualno i bivamo upućeni za zaokruženje objašnjenja strukture tubitka.

Ukupnost tubitka ostvaruje se kako u njegovoj bilosti, onom prošlom, tako i u budućem bivanju. To razotkrivanje vremenosti kao budućeg prošlog i sadašnje Hajdeger određuje svojim terminima: „K-sebi-pri“, „Natrageprema“, „Puštati nešto da sretne“. To su „*ekstaze vremenosti*“ u kojima se uvijek počinje od budućnosti.¹⁷⁹ Vremenost kao smisao tubitka dalje se provjerava na svim elementima do kojih se došlo pripremnom analizom tubitka, pa se u obzir uzima i odnos vremenost i svakidašnosti. Svoju analizu Hajdeger završava raspravama o vremenosti i povijesnosti, te vremenosti i unutarvremenskosti, te naglašava: „Valja tražiti neki *put* ka rasvjetljenju fundamentalnog ontološkog pitanja, i *ići* njime. Da li je on *jedini* ili uopće pravi, o tome je moguće prosuditi tek *poslije hoda*.“

177 Ibid., 302 - 303.

178 Ibid., 337.

179 Ibid., 373 - 374.

Spor oko interpretacije bitka ne može biti izgladen, *jer još uopće nije ni zapodjenut.*¹⁸⁰

3. Ontologija umjesto metafizike

Nekoliko godina po objavljivanju *Bitka i vremena* Nikolaj Hartman je knjigom *Prilog za zasnivanje ontologije* zaokruživao svoj opus koji se doticao nekoliko filozofskih disciplina, ali glavni fokus je bio na razradi osnovnih ontoloških tema. Kao i Hajdeger, tvrdio je da je došlo vrijeme da se prevaziđe tradicionalni pristup i da se stvori jedna nova kritička ontologija, te je neophodno razdvojiti ono što ostaje unutar ontološke problematike i ono što pripada pukoj spekulaciji i metafizici i treba biti prevaziđeno. Kroz jasno razgraničavanje u odnosu na istorizam, psihologizam, relativističke tendencije svog vremena, razvoj prirodnih nauka Hartman podsjećajući na metafizičku pozadinu istih ponovo oživljava i govor o filozofiji iz koje je sve postalo kao i o njenoj važnosti koja se u novom vremenu može predočiti samo u novim formama. To oživljavanje podrazumijeva i bavljenje filozofijom samom unutar vlastitih zidina.

Tako ponovo treba i jasno sagledati metafizičko u različitim filozofskim disciplinama kako bi bilo jasno šta je to što ostaje ontologiji. Za Hartmana problemi u metafizici su postavljeni, ali ne i rješavani: „Ona [metafizika] je slavila svoje trijumfe u zrakopraznom prostoru spekulacije, bila je upravo polje velikih sistematskih građevina, koje su se sve opet urušile čim je kritika samo lagano dotakla njihove fundamente“.¹⁸¹ Okvir se pokazao nedostatnim, sada je probleme trebalo ponovo katalogizovati, rasporediti, pozicionirati, te od metafizičkog izdvojiti ono ontološko kojim se možemo dalje baviti. Postaviti temelj za novu filozofiju po Hartmanu znači, prije svega, suočiti se sa bitnim starim-novim pitanjima uglavnom metodološke prirode.

Ka jedinstvu se neminovno teži, ali postalo je već jasno da cjelovitost koja podrazumijeva izgradnju filozofskog sistema predstavlja nešto prevaziđeno. Takođe, pretpostavljanje jedinstva unaprijed samo može ontologiju voditi ka starom, jer jedinstvo se eventualno može dosegnuti njenim razvojem. Postoji i bojazan da se to i ne mora dogoditi, ali Hartman smatra da se problemi sami po sebi teže ujedinjavanju bez prisile.

180 Ibid., 497 – 498.

181 Hartmann, *Prilog zasnivanju ontologije*, 49.

„Jer jasno je: gdje je sadržano jedinstvo u stvari, to će se najbrže naći ako se potraga za njim ne sprečava umjetno nanesenim predožbama jedinstva. Protusmisleno je htjeti slijediti probleme i ujedno im propisivati kamo oni moraju dospjeti.“¹⁸² Kritika je jedino pravo oruđe, jer ona omogućava, da se odvoji sve ono nepotrebno, i istovremeno da se sačuva samo jezgro koje bi u okviru metafizike ostalo sačuvano u ontologiji. Treba razmotriti i mogućnost da se jedinstvo treba razumjeti i drugačije nego do sada, ne kao ono ispod, izvan ili sveukupnost, već su moguća upućivanja na zakonitosti, rasporede, slojeve, ostvarivanje veza. Ono glavno od čega se polazi i što i u svim ovim mjenama ostaje izvjesno jeste biće samo i njegovi principi, te bi to bila i dva bitna dijela istraživanja (nauka o kategorijama i nauka o modalnosti). U okviru prvog „moraju pasti odluke o bitnoj i realnoj mogućnosti, o bitnoj i realnoj nužnosti, posredno dakle i o idealnosti i realnosti uopće, kao i o svezi determinacije koja vlada unutar sfere bitka“, a ovo drugo „bavi se već uposebljenjem bića po njegovoj sadržajnoj strukturi“.¹⁸³

Koliko god bilo snažna težnja za stvaranjem nove ontologije, ona ne može nastati potpuno ispočetka, već se mora baviti i ranijim odgovorima na glavna pitanja i suočiti se sa opštošću koja više zamagljuje nego otkriva nove odrednice. To ja pak usud ontologije i filozofskog mišljenja uopšte, ne u rezultatima, već u samoj formi procesa filozofiranja koje se razlikuje kroz istorijske epohe. Kada je riječ o razlikovanju bitka i bića, po Hartmanu, tu razliku ne možemo zanemariti, ali ona ne treba da opterećuje promišljanje i podjednako treba razmatrati i jedno i drugo. Suprotstavljajući se dalje Hajdegerovim osnovnim stavovima Hartman i pitanje o smislu bitka pokazuje kao promašaj, put koji vodi samo u nove zablude.¹⁸⁴

Fenomenologija postavlja dobar cilj – ponovni povratak stvari, ali ne uspjeva u dostizanju tog cilja: „Stigla je tek do fenomena stvari. To je dokaz da niti ona nije našla izlaza iz reflektiranosti.“¹⁸⁵ Hartmanovo nastojanje je usmjereno ka tome da kritički razmatrajući filozofiju istorijski bližih prethodnika, ponovo počne od Aristotelovog shvatanja *bića kao bića*. Jasno je da potpunog određenja tog najopštijeg pojma ne može biti, ali se može pratiti odnos posebnih načina ispoljava bića u odnosu na opšte određenje i njihov sadržaj. Tako se ponovo podvlači razlika između

182 Ibid., 53.

183 Ibid., 57.

184 Up. ibid., 66 – 69.

185 Ibid., 78.

metafizičkog i ontološkog: „Ne treba, dakle, biti zabrinut zbog neuklonivosti onog iracionalnog kod bitka. Još uvijek na njemu ima dosta spoznatljivog. Time se bavi ontologija.“¹⁸⁶ Čini se tako, da bavljenje ontologijom jeste zapravo tek okvir za gnoseologiju u kojoj je glavni zahtjev, ne samo da se počne sa prirodnim stavom već da on bude osnova i za dalja istraživanja, da postoji taj čisti odnos prema subjektu, objektu i svijetu.

Po Hartmanu neophodno je sagledati sva tradicionalna shvatanja bića, kako bi se uočila nedostatnost tih teorija i na osnovu toga gradila nova ontologija. Prvu grupu sačinjavaju naivno i supstancijalno viđenje bića. Ovdje možemo izdvojiti: shvatanje bića kao stvari; shvatanje bića kao datosti; shvatanje bića kao nečeg nadosjetilnog (pratvar, element, ideja). Antičko određenje supstancije pokazuje sljedeće pogreške: podrazumijevanje da postoji nešto potpuno nezavisno, nema sumnje u pogledu jedinstvenosti i jednoznačnosti, zanemarivanje ograničenja bića. Podjela na materiju i formu takođe više vodi u zabludu nego što daje odgovore, a dodatni problem je i povezivanje suštinskog i vrijednosnog. Druga grupa pitanja koje tretira tradicionalna filozofija bavi se shvatanjem univerzalnog i singularnog, a u tu se prije svega izdvaja viđenje bića kao esencije i njegovog daljeg razvijanja u okviru spora oko univerzalija.

Nasuprot tome, izdvajaju se viđenja bića kao individualnog i sagledavanje njegove suštine samo kroz egzistenciju. Treća grupa pitanja vezana je za jasno određenje bića kao cjeline, što svoje zaokruženje pronalazi u Hegelovom apsolutnom idealizmu. Nejasnosti oko toga, šta biće jeste, proizlazi i iz različitih određenja bitka/bića u vezi sa njegovim odnosom prema zbiljnosti i mogućnosti, kao i realnom i idealnom, te mogućem stupnjevanju unutar bića. Shvatanja bića iz refleksije donose ograničenja s obzirom na pristupanje fenomenima na kojima se refleksija gradi. Biće određeno kao predmet u sebi sadržava i ono realno i irealno, biće kao spoznajni predmet u kome se biće već pretpostavlja, predmet kao fenomen čija je glavna odrednica da se pokazuje, predmet kao biće određeno prema svojoj upotrebljivosti. Postavlja se pitanje, da li se biće može sagledati kao transobjektivno i iracionalno ili potpuno suprotno polazeći od subjekta. Za Hartmana pravog pristupa biću nema ni preko osnovnih principa fenomenologije.

U najkraćem, jasno se pokazuje da je do zabluda dolazilo zbog nejasnih određenja, zamjene objašnjenja, neodgovarajućih metodskih postupaka. Ontologija se mora odreći velikih metafizičkih ambicija i biti

186 Ibid., 71.

okrenuta realnosti i vezi s tim Hartman naglašava: „Ali ograničenje je postavljeno samo protiv mišljenja koje fantazira u pitanju pogleda na svet i koje izmišlja jedan svet s onu stranu svih granica iskustva, ali ne i protiv problema duševnog i duhovnog života ili pak protiv neotklonjivih pitanja o smislu i vrednosti koji čoveka pokreću.“¹⁸⁷ Sve to može se prevazići, ako se pristupi analitičkom istraživanju bića koje se ispoljava kroz momente, načine i moduse, odnosno razlikovanja koja ostaju značajna za ontologiju i na koja biće nije indiferentno. Tako Hartman ranije razlikovanje esencijalnog i egzistencijalnog sada vidi kao razliku *takvotē, takobivstva (Sosein)* i *jestote, opstajanja (Dasein)*. Važni načini bića ostaju idealitet i realitet, a modusi stvarno, nužno i moguće. To da biće jeste, da postoji i to na određeni način ne može biti nešto što se razdvaja, samo naša spoznaja može stvarati razlikovanje koje nije stvarno: „Ona ovaj rascjep, doduše, ne može unijeti u samo biće – jer biće je po sebi izvan njene moći -, ali može ga unijeti u pojam koji sebi pravi o biću. I tako na osnovu vlastite rascijepljenosti ona izaziva privid, kao da bi biće samo bilo rascijepljeno.“¹⁸⁸

Biće/bitak po sebi uzima se kao osnova za razmatranje „datosti realnog bitka“, iako je njegova odrednica prvenstveno gnoseološke prirode on postaje početni pojam i za ontologiju u njenom nadilaženju metafizike. Pokušaj obuhvatanja realnog bitka obavlja se putem analize koja uključuje same spoznajne fenomene, emocionalno-transcendentne akte, te realni život.¹⁸⁹ Tek kad se razjasni spoznajni pristup moguće je doći do novih odrednica, a taj pristup zahtjeva razjašnjenje transcendencije spoznajnog akta, uviđanje antinomija, suočavanje sa transobjektivnošću i nadpredmetnošću, te utvrđivanje granica spoznatljivosti. Posebno je važan transcendentni akt, koji se ne obilježava kao „transcendentan“ u tradicionalnom smislu, već je riječ o izlasku, odnošenju prema bilo čemu i to je posebno važno za ontologiju. „Jer datost bića počiva u prvom redu na spoznaji. Ali samo kao transcendentni akt može spoznaja ‘dati’ svijesti jestotu bića. Kad svijest ne bi bila u posjedu nikavih transcendentnih akata, tada ne bi ništa mogla znati o bitku u svijetu u kome živi.“¹⁹⁰

Unutar transcendentnog akta Hartman ističe važnost spoznaje kao „zahvatanje“, pri čemu sam predmet ostaje „netaknut“, biće ga ne može

187 Nikolaj Hartman, *Novi putevi ontologije*, prevod Vuko Pavićević (Beograd: Plato, 1998), 19.

188 Hartmann., *Prilog zasnivanju ontologije*, 165.

189 Up. *ibid.*, 175.

190 *Ibid.*, 176.

ni na koji način promjeniti.¹⁹¹ Uz čistu spoznaju treba spomenuti i emocionalno-transcendentne akte koji se dijele na: emocionalno-receptivne (doživljavanje i ideja sudbine), emocionalno-prospektivne (poduhvat i reagovanje) i emocionalno-spontane (aktivnost i spontanost).¹⁹² Time se očituje postojanje ljudskog bića u svijetu u odnosu na ono šta ga okružuje i s obzirom na način na koji ono onda reaguje ili djeluje u određenom vremenu, te se ocrtavaju konture realnog života i svijeta kao i veze koje nastaju u tom okviru. „Na i u toj vezanosti iskušavamo mi svijet, iskušavamo također i naš vlastiti bitak kao bitak u njemu. A oboje se zbiva po tome što su relacije niti same bivstvjuće, ukoliko one sačinjavaju naš realni u-njemu-bitak.“¹⁹³

Idealni bitak, koji u osnovi ima čistu apriornu spoznaju, nosi u sebi teškoću spoznavanja, jer se pitamo, da li uopšte postoji. Kako odrediti ono što nije vezano za prirodnu svijest i realnost, što nema veze sa emocionalno-transcendentnim aktima? Po Hartmanu, iako ga je teško predstaviti, opisati, pripisati mu određene karakteristike, on je prisutan. „Njegovo je postojanje i vladanje nenapadno, i traži tek posebno postavljanje svijesti, da bi uopće bilo primijećeno. Zato nema nikakvog doživljavanja niti trpljenja idealnog bitka, nikakve prave pogođenosti od njega. Njegova je egzistencija nenametljiva.“¹⁹⁴ Nalazimo ga, ipak, kroz istoriju filozofije u Parmenidovom broju, Platonovim idejama, dijelom kod Kanta u sintetičkim sudovima a priori, u osnovi matematičke spoznaje. To nije ono što se može samo predati iracionalnom, već ima svoje važenje i zajedno sa realnim bitkom učestvuje u shvatanju bića i svijeta. Idealni bitak ne zavisi od realnog, on se ne može izjednačiti sa još nerealizovanom realnom spoznajom u njenim začecima, ali nije ni potpuno izolovan, niti je puka obmana i privid.

Realni bitak je taj koji „uvijek već pretpostavlja idealnu strukturu, nosi ju u sebi i prožet je njome“¹⁹⁵. Istraživanja bazirana na fenomenološkom pristupu u jednom dijelu pokazuju mogući pristup ovoj vrsti bitka. Hartman podvlači i razliku razumijevanja iz ontološke i gnoseološke perspektive, ovdje nije riječ o razlikama u ontičkom smislu, već o tome kako je spoznaja moguća. U tom smislu govori o „slobodnoj i pridanoj

191 Up., *ibid.*, 178.

192 Pogledati i Danilo Pejović, *Realni svijet. Temelji ontologije Nicolaja Hartmanna*, prevod. (Beograd: Nolit, 1960). 84 – 85.

193 Hartmann., *Prilog zasnivanju ontologije*, 249.

194 *Ibid.*, 255.

195 *Ibid.*, 287.

idealnosti“, pri čemu prva ostaje nejasna dok se druga može zahvatiti samo preko onog realnog.¹⁹⁶ Taj odnos idealnog prema realnom opisuje se uz pomoć „lebdenja sfere“, kako bi se slikovito predočio položaj idealnog bitka.¹⁹⁷

Za Hartmana sve ono čime se bavimo u ontologiji jeste zapravo učenje o kategorijama: „Može se reći da izgrađivanje bivstvenih kategorija već od prvih koraka primetno i nehotično vodi ka slici o svetu kao jedinstvu, u neku ruku ka planu njegove izgradnje.“¹⁹⁸ Svijet se može sagledati tek kad se razgraniče njegovi slojevi, a osnovne kategorije prožimaju sve slojeve. Kao fundamentalne kategorije pojavljuju se kategorijalni zakoni koji se dijele na dvije osnovne grupe: zakone važenja i koherencije, te zakone slojevanja i depedencije.¹⁹⁹ Detaljnom analizom kategorija se zaokružuje Hartmanovo nastojanje da zasnuje jednu novu ontologiju.

4. Fenomenologija

Uvid u Hajdegerovu i Hartmanovu filozofiju poslužio nam je da prikažemo i ono što predstavlja, poslije Hegelovog učenja, najuticajniji filozofski poticaj na prelazu iz 19. u 20. vijek. Značaj rada Edmunda Husserla pokazuje se u i u broju onih koji su dalje razvijali osnovne principe, kritikovali ih ili koristili fenomenologiju kao dobru osnovu za razvoj svojih filozofskih istraživanja. Cjelokupni njegov filozofski opus obično se dijeli u tri perioda: deskriptivna i transcendentnalna fenomenologija, te transcendentnalna egologija. Ovdje će pažnja biti usmjerena na središnji dio, tačnije djelo *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenološku filozofiju*. Pristupiti fenomenologiji kao novoj filozofiji²⁰⁰ moguće je tek kad se odredi bit i način spoznaje biti posebno u odnosu na naučnu spoznaju. Dalje se razmatraju prirodni stav, bit svijesti i regije čiste svijesti.

Od fenomenološke redukcije kao glavne metode ide se ka opštim strukturama čiste svijesti, te fenomenologiji uma tj. odnosu uma i zbiljnosti. Ostvaranje pristupa ka čistoj opštoj svijesti i formiranju fenome-

196 Up., *ibid.*, 296.

197 Up., *ibid.*, 316 - 317.

198 Hartman, *Novi putevi ontologije*, 43 - 44.

199 Pejović, *Realni svijet*, 159.

200 O aktuelnosti i značaju Husserlove filozofije u savremenoj evropskoj filozofiji pogledati i: Зоран Арсовић, *Феноменологија и Европа* (Бања Лука: Филозофско друштво Републике Српске, 2008.)

nologije neminovno polazi od logike, ali pri njoj samoj ne ostaje.²⁰¹ Spoznaja na kojoj se temelje različite nauke vodi nas ka određenim regijama, odnosno *regionalnim ontologijama*, jer „svaka činjenična znanost (iskustvena znanost) ima bitne teorijske fundamente u eidetskim ontologijama“.²⁰² Fenomenologija treba da bude nauka o biti strogo razdvojena od tumačenja biti u drugim naukama, posebno u psihologiji, a određenja se ne pronalaze u suočavanju različitih odgovora koje su ponudili filozofi tokom duge istorije filozofije, već ona polazi od same spoznaje i njenih osnova. Taj postupak, ipak, ne isključuje paralelni kritički osvrt na glavne tendencije u filozofiji, kako bi se bolje ocrtali putevi fenomenoloških istraživanja.

Da bismo imali jasnu predstavu spoznaje, spoznajnog procesa, načina učešća subjekta u spoznaji, rada svijesti moramo početi od određenja prirodnog stava. To je nereflektirana svijest subjekata o vlastitom postojanju i mjestu u svijetu. Pozicija je to predteoretskog, predfenomenološkog, čisti opis bez dodatnih tumačenja u kojoj se ne može dugo ostati, jer počinje postavljanje pitanja, pojavljuje se sumnja, teži se ka promjeni. Odmak od percepcije ka saznanju ipak traži jasan put, metod, kao i nova terminološka razjašnjenja da bi se stiglo do novog cilja. U fenomenologiji, riječ je o *stavljaju u zagrada*: „U odnosu na svaku *tezu* možemo potpuno slobodno vršiti tu osebuju *ἐποχή*, izvjesno *suzdržavanje od suda koje se poklapa s nepokolebanim i eventualno nepokolebljivim uvjerenjem o istini zato što je ono evidentno*.“²⁰³ Biće, zbilja i svijet ovim ne nestaju, ne izostavljaju se iz spoznaje, samo se stvara distanca, razotkrivaju nanosi već usvojenih interpretacija, kako bi se bez posrednika, bez prepreka, bez intervencije, došlo do čistih elemenata saznanja. Ono što ne dotiče ovo fenomenološko isključivanje jeste svijest u samoj sebi, samobitak i ona time postaje ili preostaje *fenomenologijski reziduum*. Čista svijest je nazvana *transcendentalna svijest*, a do nje se dospjevamo uz pomoć *transcendentalne ἐποχή* - fenomenološke redukcije i transcendentalnih redukcija.²⁰⁴

Prije fenomenološkog pristupa nema redukovanja ili analiziranja svijesti, već se ona shvata u onom dekartovskom određenju sveobuhvatnosti *Ja mislim*, pri čemu samo Ja ostaje po strani, a naglasak je na sa-

201 Opšti pregled Husserlove filozofije pogledati u: Werner Marx, *Fenomenologija Edmunda Husserla. Uvod*, prevod Božo Dujmović (Zagreb: Breza, 2005)

202 Edmund Husserl, *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*., prevod Željko Pavić (Zagreb: Breza, 2007), 24.

203 Ibid., 66 - 67.

204 Up., ibid., 71 - 72.

mim doživljajima. „Tada će postati evidentno da svaki doživlja te struje, koji može pogoditi refleksiivni pogled, ima *neku vlastitu bit koja se treba intuitivno zahvatiti*, neki ‘sadržaj’ koji se u svojoj *vlastitosti* može promatrati za sebe.“²⁰⁵ Zahvatanje tih različitih čistih biti obilježeno je kao *intencionalni doživljaj*, koji se jasnije ocrtava ako imamo u vidu da se u sagledavanju predmeta istovremeno svijest usmjerava i ka vrednovanju tih istih predmeta. Treba razlikovati i unutrašnje intencionalne predmete, koji su dio same te svijesti, u odnosu na transcendentalne predmete, što znači razlikovati *bitak kao doživljaj* i *bitak kao stvar*.

Tako se sada jasno pokazuje da su bitak koji doživljava i sam predmet doživljaja ono što ne smije biti zamagljeno iskustvom, jer iskustvo je promjenljivo a kao jedina stalnost ostaje ono Ja. Ovdje slijedi podsjećanje da je sve ovo bio opis procesa percipiranja vlastitosti i stvari u svijetu da bi se uopšte ostvario osnov za pristup regijama čiste svijesti. Taj pristup je moguć samo putem stavljanja u zgrade, presjecanja svih niti što stvaraju mreže koje nas onemogućavaju da pratimo čistu spoznaju, te nas vodi u „beskonačno polje apsolutnih doživljaja – *temeljno polje fenomenologije*“²⁰⁶. Pitanje ostaje, šta se zapravo isključuje ili ne isključuje da bismo došli do određenja fenomenološke redukcije. Po Huserlu „*pod isključenje potpadaju sve prirodne i duhovne znanosti* sa svojim cjelokupnim spoznajnim sadržajem, upravo kao znanosti koje trebaju prirodni stav“.²⁰⁷

Za osnovu fenomenoloških istraživanja ostaje, dakle, samo čista svijest, koja tek može da pokaže svu svoju kompleksnost. Sada postaje jasno da se kreiranje i primjena nove metode suočava sa vlastitom neizvjesnošću, jer nema za uzor već provjereni obrazac istraživanja. Jedina moguća provjera je metoda sama sa preciznim izvođenjem svih neophodnih koraka i sami samodisciplinovani fenomenolozi svjesni i svoje prirodne svijesti i pravila nove metode koju primjenjuju. „Fenomenologijskom redukcijom otkrilo nam se carstvo trancendentalne svijesti kao carstvo u jednom određenom smislu ‘apsolutnog’ bitka. To je prakategorija bitka uopće (ili rečeno našim riječima: praregija), u kojoj su ukorijenjene sve druge regije, bitka, na koju se one odnose po svojoj biti, o kojoj su stoga sve one bitno ovisne.“²⁰⁸

205 Ibid., 73.

206 Ibid., 112.

207 Ibid., 128.

208 Ibid., 166.

Prva tema koje se dotiče fenomenologija, sa rješanim pitanjima u vezi same metode, jeste refleksija, odnosno refleksije kao različite vrste doživljaja svijesti, a ono na šta se prvo odnosi doživljaj jeste Ja. Primjenom stavljanja u zagrade samog Ja, postavlja se odmah pitanje - da li to „preostaje samo čisti aktualni doživljaj sa vlastitom biti“?²⁰⁹ Vrlo brzo postaje jasno da ne može biti riječ o nečemu potpuno praznom i potpuno izolovanom. Tako se onda uviđa subjektivna i objektivna karakteristika doživljaja. Izdvajanjem čiste svijesti postavlja se i problem vremenskih odrednica, a Huserl razrješenje pronalazi u razlikovanju fenomenološkog vremena „te osebuje forme svih doživljaja u jednoj struji doživljaja (jednog čistog Ja)“ i vremena uopšte (koga naziva „kosmološkim“).²¹⁰

Još jedna od tema koji se posebno izdvaja u fenomenologiji jeste *intencionalnost*, koja se poslije sprovednog postupka redukcije pokazuje kao svijest o nečemu, ali tu usmjerenost svijesti ne treba tražiti u svakom doživljaju. Prvobitno razlikovanje primarnih (osjetilnih) i intencionalnih doživljaja sada je nedostatno, jer se pokazuje da i jedni i drugi sadrže elemente za dalju analizu. Zato Huserl daje nove odrednice - hiletičko-fenomenološki (tvarni) i noetičko-fenomenološki momenti ili *noeza*. Kao daleko značajniji za fenomenologiju pokazuju se ovi drugi, jer je riječ o uspostavljanju veze sa umom (νῦσ) i „obuhvaća sve ono (i u bitnom samo ono) što je *eidetska pretpostavka* ideje norme“.²¹¹ Naredni problem jeste, kako se uopšte svijest uspostavlja, kako se predmetno pokazuje. Odgovor leži u *funkciji*, koja je zasnova na *noezi* i predstavlja „centralno stajalište fenomenologije, istraživanja koja izviru iz njega gotovo u potpunosti obuhvaćaju cjelokupnu fenomenologijsku sferu, te naposljetku sve fenomenologijske analize na bilo koji način stupaju u njezinu službu kao sastavni dijelovi ili podstupnjevi.“²¹² Za Huserla, tako se tek stvara mogućnost da se napravi istinski uvid u svijest, koja je uvijek okrenuta prema nečemu, ali tu intencionalnost treba odvojiti od najopštije predstave o intencionalnosti kojoj nije bilo posvećeno dovoljno pažnje u filozofiji. Time je otvoren put *ka stvarima* samim.

U osnovi noetičkog jeste određivanje smisla doživljaja realnog, onog transcendentnog, spoljašnjeg, čiju bit možemo sagledati tek poslije obavljene redukcije, a tu se koristi izraz „opisati zamjedbu u noematskom

209 Ibid., 186 - 187.

210 Ibid., 188.

211 Ibid., 203.

212 Ibid., 206.

pogledu"²¹³. Po Huserlu, ono čemu možemo pristupiti čistim zamjećivanjem jeste čisti predmet, ono *evidentno*, i to je onda i sam njegov smisao i prema tome se upravlja refleksija, taj smisao predmeta označava se kao *intencionalni objekat* koji ne predstavlja cjelovitu *noemu*. Razmatranje intencionalnog doživljaja vodi nas ka uvidu u potpunost noeme, što zapravo znači, da postajemo svjesni njene kompleksnosti, postojanja slojeva koji su raspoređeni oko središta, jezgra, te to vodi ka daljoj razradi noetičko-noematskih struktura uopšte. Na taj način se pokušava još više doprijeti do jasne predstave o tome šta jesu doživljaji svijesti i kako se oni odnose prema svojim korelatima, te svjedočimo svojevrсном paralelizmu noesisa i noeme.²¹⁴ „To što je smatrano analizom akta, neoetičkom analizom, u velikoj je mjeri dobiveno usmjeravanjem pogleda na ono 'zamišljeno kao takvo', te su tako noematske strukture bile one koje se pritom opisivalo.“²¹⁵

U fenomenološkoj analizi prvo se opisivalo sve ono što čini promjenljivi karakter noeme u svim njenim modifikacijama, da bi se mogao otvoriti put ka razmatranju onog što čini njeno jezgro. U tom središtu jesu predikati koji uslovljavaju sadržaj, a time zapravo i smisao, odnosno način postavljanja svijesti prema čistom predmetu. Intencionalni objekat se prikazuje svijesti na drugačiji način, odnosno putem drugačijih predikata, zavisno od toga koja svoju stranu nudi svijesti. Noema neminovno obuhvata čisti predmet, kao i njegova određenja, te time dobija „*smisao u modusu njegove punine*“²¹⁶. Predmet sagledan u svojoj biti, i poslije fenomenološke redukcije, nije tek prazni idealitet, nešto izolovano, odvojeno, jer fenomenološko istraživanje u cijelom svom toku prati zbiljski predmet. Sada je jasno da su ta istraživanja zapravo i „sva fundamentalna razlikovanja koja pravi formalna ontologija i na nju se nadovezujući nauk o kategorijama – nauk o razdiobi regija bitka i njihovih kategorija bitka“.²¹⁷

Vidjeti predmet, sagledavati ga u njegovoj čistoj biti, ne možemo ako se stalno ne pitamo i o samoj svijesti koja se upućuje u susret tom predmetu i njegovoj zbilji. Unutar svijesti u stalnoj su protivrječnosti različiti načini odnosa prema spoznaji, i na putu koji obilježava čista redukcija, umska spoznaja sa svim svojim procesima pokazuje se kao

213 Ibid., 214.

214 Up. *ibid.*, 242.

215 Ibid., 310.

216 Ibid., 319.

217 Ibid., 326.

evidencija, ono što jeste važan element fenomenologije uma. „Svakoj regiji i kategoriji pretendiranih predmeta fenomenologijski odgovara ne samo jedna osnovna vrsta smislova, odnosno stavova, nego i osnovna vrsta originarno dajuće svijesti tih smislova i njima pripada osnovni tip originarne evidencije koji je bitno motiviran tako razvrstanom originarnom danošću“.²¹⁸ Sve ove prethodne analize pokazale su na koji način se gradi teorija uma i na koji način je moguća filozofija kao fenomenologija. Problemi uma, odnosno evidencije, mogu se razrješavati unutar (formalne) logike, aksiologije, praktike i ontologije. Sa Huserlom daleko smo od metafizičkih i klasičnih ucertavanja puta ka pokušaju razotkrivanja tajne o biću, ali ostaje zahtjev da ponovo preispitamo stav filozofije prema saznanju: „Ovde treba da nastane jedna nova nauka, kritika spoznaje, koja hoće da izgadi ove zabune i da nam dâ objašnjenje suštine spoznaje. Od uspeha ove nauke očito zavisi mogućnost jedne metafizike, jedne nauke o biću u apsolutnom i krajnjem smislu.“²¹⁹

XXX

Na prethodnim stranama predstavljeni su neki od glavnih stavova Hegela, Hajdegera, Hartmana i Huserla uglavnom onako kako su ih sami predočili u formi predavanja ili publikacija. S obzirom na njihov uticaj sve do danas duga je lista interpretatora, koja bi u ovom kratkom osvrtu, samo dodatno proširila teme daleko od predviđenih okvira. Treba svakako navesti glavne kritike koje su im upućivane. Dva najpoznatija prigovora Hegelovoj filozofiji dolaze sa dvije različite strane, a u konačnom zaključku se spajaju - filozofija nikako ne smije biti samo spekulacija, ali drugačije se odnose dalje prema toj zaostavštini. Karl Marks (Karl Marx), tragom analiza Ludviga Foerbacha (Ludwig Feuerbach), u svojim mladačkim spisima će u vidu napomena naglasiti: „Logika - novac duha, spekulativna, *misaona vrijednost* čovjeka i prirode - njihovo biće koje je postalo sasvim ravnodušno prema svakom zbiljskom određenju i zato nezbiljsko - *ospoljeno mišljenje* koje stoga apstrahira od prirode i zbiljsko čovjeka; *apstraktno mišljenje*.“²²⁰ Za Marksa vrijednost duha u njegovom ispoljavanju, kako je Hegel tvrdio, ipak se nije pokazala, a ono što ostaje

218 Ibid., 335.

219 Edmund Husserl. (1958). *Idee der Phänomenologie, Fünf Vorlesungen*, 2. Auflage, Haag: Marinus Nijhoof, prevod: Slobodan Novakov, u Milan Damnjanović ured., *Fenomenologija*, prevod Slobodan Novakov i dr. (Beograd: Nolit, 1975), 73.

220 Karl Marx i Friedrich Engels, *Rani radovi*, prevod Stanko Bošnjak (Zagreb: Naprijed; Beograd: Sloboda, 1973), 317.

vrijedno prije svega je sama dijalektika i život unutar tog procesa koji ogoljen predstavlja osnovu za filozofiju koja više neće biti teoretisanje, već praksa u stvarnom zbiljskom svijetu. Za razliku od Marksa i marksista, analitički filozofi su uspostavili glavni stav da je sve metafizičko, spekulativno, ontološko u tradicionalnoj filozofiji bezvrijedno, jer je besmisleno, te samim tim ni Hegelova filozofija nije vrijedna truda.²²¹

Na toj liniji jednim dijelom se temeljila kritika, odnosno, odbacivanje Hajdegerovog filozofskog koncepta, jednostavno kao suviše metafizičkog i opterećenog teškim i nejasnim stilom pisanja. Druga, najčešće uzimana u obzir, jeste kritika Hajdegera koja se odnosi na pitanje njegovog ideološkog usmjerenja i u kojoj mjeri su stavovi jednog njemačkog profesora prije i poslije 1933. godine inkorporirani i u njegove filozofske tekstove. Ilustracije radi, ovdje dajemo samo jedan primjer iz Adornovih predavanja: „Pošto se u Heideggerovoj doktrini, o kojoj je ovdje riječ, pojam tla s krajnjom upornošću upotrebljava kao protupojam prema jednom mišljenju koje je, navodno, bez tla, onda smo legitimirani da upitamo, šta se, zapravo, kod njega misli pod tim tlom.“²²² Sva druga pitanja - na primjer, da li duguje više Ničeovoj *volji za moć* ili Huserlovoj fenomenologiji, da li treba ili ne treba da govorimo o dvije faze Hajdegerove filozofije - ostaju ipak u sjeni prethodne kritike.

Dok su Hegelu i Hajdegeru neskloni analitički filozofi, za Hartmana i Huserla vrijedi obrnuto. Iako Huserl naglašava da gradi filozofiju kao strogu nauku, jer to ona i jeste od samih početaka, taj duh naučnog koji je postao u 20. vijeku daleko moćniji i uticajni od filozofije baca veliku sjenu na filozofiju samu. Tako se Huserl upravo može zamjeriti da u pokušaju razgraničenja filozofije od nauke ostaje preblizu svijetu novoutemeljenih nauka. Kada je riječ o kritici fenomenologije iz fenomenologije same, onda ono prvo što dolazi na red jeste metoda: „Svaka ozbiljna kritika fenomenologije mora na prvom mestu staviti u pitanje mogućnost izvođenja transcendentale redukcije i njenu gnoseološku vrednost.“²²³ Hartmanov naučni pristup, koji pretpostavlja govor o slojevima i strukturi, prije bi se mogao obilježiti kao anatomski prikaz bića. O tom pokušaju, ipak, vrijednom pažnje treba naglasiti: „Hartmanov primjer ostaje poučan za suvremenike, jer bjelodano dokazuje kako *znanost ne može*

221 Ovdje treba napomenuti da se i stavovi u analitičkoj filozofiji, koja uostalom nije potpuno homogen pravac, mijenjali, te je i pred kraj 20. vijeka i Hegelova filozofija mogla biti podvrgnuta analitičkoj metodi.

222 Adorno, *Filozofska terminologija*, 148.

223 Загорка Мићић, *Феноменологија Едмунда Хусерла. Сјудија из савремене филозофије* (Нови Сад: Књижевна заједница, 1988), 145.

*riješiti sva pitanja čovječjeg opstanka. Nijedna znanost kao znanost, naime, ne može pitati o njegovu smislu, kao ni o smislu svijeta i tjeka povijesti, te ova pitanja mora ostaviti otvorenim.*²²⁴

Početak 20. vijeka ucrtava mnoštvo puteva u filozofiji kao nikad ranije u njenoj historiji - poslije kritike (uma), na scenu su stupile dijalektika i fenomenologija, te fundamentalna i kritička ontologije. Riječ je prvenstveno o glavnim tendencijama u okviru onog što ostaje pod nazivom evropske kontinentalne filozofije, ali ovdje upravo svoj temelj pronalazi i analitička (anglosaksonska) filozofija. Oštra kritika metafizike i ontološkog pristupa problemima bila je zapravo prilika da se još jednom pokaže u kojoj mjeri filozofija ostaje značajna bez obzira na nagli razvoj i uspon svih ostalih nauka, kao i scijentističkog pristupa filozofskom. Iako se činilo da se događa suprotno, upravo to je ključnim filozofima ovog radoblja pružilo mogućnost da ojačaju filozofske osnove i osiguraju dalji razvoj filozofije, istina u drugačijem smjeru i izvan okvira koje su postavili. Uostalom i oni sami su kritikovali prethodnike zamjerajući im najviše dogmatičnost ili zanemarivanje određenih problema. Unutar same filozofije, metafizika i ontologija sada su trebale da se izbore sa ravnopravnim statusom sa ostalim disciplinama, što znači da su morale ostati bez pretenzija na nadmoćnost, ali to je istovremeno oslobodilo prostor za potpuno drugačiji pristup starim problemima u duhu novog vremena.

224 Pejović, *Realni svijet*, 203.

IV - Razumijevanje i život: jezik, tumačenje, stranost, egzistencija

Sve ono što je novovijekovna filozofija na svojim počecima najavljivala, a što je izraženo već Bekonovim motom *znanje je moć*, u 20. vijeku ospoljilo se u vidu uspostavljanja novih nauka, u ubrzanom razvoju tehnologije, kasnije posebno informatike, nezaustavljivim globalnim procesima, krupnim društveno-istorijskim promjenama. Sama filozofija u borbi za vlastiti opstanak okrenula se radikalnom preispitivanju cjelokupne tradicije, snažnijem usmjeravanju ka pojedinim disciplinama ili izgrađivanju novih disciplina. Govor o krizi duha i filozofije, koji započinje sa Huserlom, predstavljao je novi poticaj za rasprave unutar razudene filozofske zajednice koje su pokazale da usmjeravanje mišljenja samo unutar glavnih tokova ostavlja na marginama niz problema kojima se nije posvećivala dovoljna pažnja ili nisu razmotreni u svim svojim aspektima. Snažni proboj čistih analitičkih tendencija u filozofiji, napredak u razvoju lingvistike, te potrebe da se u naukama što bolje preciziraju termini i definicije uslovlili su povećano zanimanje za sve ono što nam je najbliže – jezik. Govorom i pisanjem, odnosom mišljenja i onog što je ispoljeno u različitim jezičkim formama, bavili su se filozofi još od antičkog perioda, ali pristup se znatno mijenja kada se zasnuje filozofija jezika. Pokazalo se tako da - ono glavno što omogućuje pokazivanje duha, rad naše svijesti, komunikaciju sa drugima, što nas čini ljudskim bićima u potpunosti, što je u svakodnevnoj upotrebi – nije istraženo iako se činilo upravo suprotno.

Sve veća nadmoć analitičkog i naučnog vraćalo je filozofiju njenim izvorima, vlastitim zaboravljenim načinima istraživanja. Tako nas je Hans Georg Gadamer ponovo uputio ka onim podrazumijevanim, a nedovoljno ispitanim, pitanjima tumačenja i odnosa prema teoriji. Velike promjene koje su se događale na pozornici svijeta samo su dokazale da bez obzira na rezultate i dostignuća u pojedinim naukama i oblastima života, naše cjelokupno bivstvovanje nije i ne može biti svedeno samo

na te rezultate. Prije i poslije toga jeste teorija, ne kao nešto jednom stvoreno i odloženo kao temelj, već ono što se stalno gradi i razgrađuje prema duhu vremena. „Ne može biti svesti obrazovane naukom i za nauku – to mora biti samo ljudski obrazovana svest, koja je naučila da domišlja tačke gledišta drugih i da traži sporazum o zajedničkom i opštem.“²²⁵ Vraćamo se tako onom izvorno aristotelovskom stavu, da filozofija jeste prije i poslije svih nauka, te da ima preimućstvo za razliku od svih ostalih da je čisto znanje samo po sebi prema kome se upućujemo, jer je to naša iskonska ljudska potreba, a ne samo ono što donosi trenutni mjerljivi rezultat.

Ljudska bića su u potrazi za utopijama stvorila gradove, građevine, aparate, mašine, prevozna sredstva nevjerovatne brzine, komunikacije alatke koje donose privid blizine. Ljudska bića su gazila prirodu i odmicala se od nje, stvarajući bolje uslove života i istovremeno su sebi donosila i nove nevolje u vidu zagađenja, novih bolesti, novih rizika i strahova. Ljudska bića su dio i jednog i drugog svijeta, ignorisanje i potpuni odmak nikud nas ne bi vodio. Jedini način je novo prespitanje sa nivoa na kome jesmo, povratak je nemoguć. Ono što sve vezuje jeste upravo ljudsko biće, odnosno svako ljudsko biće ponaosob, u svojoj pojedinačnosti, u svom kratkom jedinom i neponovljivom životu. Zato se filozofija, nakon dugog putovanja, morala vratiti i temama same egzistencije. Koliko god tragali za suštinskim, skrivenim, jedinstvenim, ispod i iznad onog što vidimo i dohvatamo, ostajemo tu na vidjelu prije svega mi, ljudska bića, u svojoj pojavnosti. To bolno suočavanje Karl Jaspers će predočiti u jednoj slici: „Pošto se filozof na sigurnom tlu kopna – u realističkom iskustvu, u pojedinačnim naukama, u učenju o kategorijama i metodama – orijentisao i pošto je do granica ove zemlje mirnim putevima prešao svet ideja, on, najzad, na žalost okeana leprša kao leptir, tražeći da se otisne na vodu, motreći na brod koji bi hteo da krene na istraživačko putovanje da bi ispitao ono Jedno što je kao transcendencija prisutno u njegovoj egzistenciji.“²²⁶

Koliko god ta traganja donosila nesigurnost, to je i jedini put ka slobodi samog ljudskog bića i otvaranju prema drugima. Iako, po formi, čini se daleko od filozofije egzistencije, upravo je Huserlov fenomenološki put, ukazao na pravce kojima se može ići. Prethodno smo spomenuli te puteve ka čistom saznanju, ali ono što je upravo to razmatranje pokaza-

225 Ханс-Георг Гадамер, *Похвала теорији*, превод Саша Радојчић (Подгорица: Октоих, 1996), 25.

226 Karl Jaspers, *Filozofija egzistencije. Uvod u filozofiju*, превод Miodrag Cekić i Ivan Ivanjić (Beograd: Prosveta, 1973), 228.

lo, jeste činjenica da iz tog prostora možemo i moramo jedino u stvarni svijet. Posmatranje čistog predmeta je moguće kao izuzetan filozofski eksperiment i upravo nam još jasnije ocrtava koliko to posmatranje ostaje samo jedan aspekt naših života i koliko uvijek moramo ostati pri zbiljnosti samoj, jer Ja se uvijek odnosi prema Drugom, i Ja i Drugi su u (zajedničkom) svijetu. „U svakom slučaju, dakle, u sebi, u okviru svoga transcendentarno redukovanog čistog doživljaja svesti saznajem ja svet zajedno s Drugim, i, u skladu sa smislom iskustva, ne kao moju, tako reći, privatnu sintetičku tvorevinu, već kao meni strani, kao *intersubjektivni*, za svakog postojeći, u njegovim objektima svima dostupni svet.“²²⁷

1. Filozofija jezika

Filozofiju jezika, kao i logički pozitivizam, u svim protivrječnostima možda najbolje predstavlja Ludvig Vitgenštajn i upravo u njegovoj filozofiji suočeni smo sa stalnim paradoksima, kako naglašava Ričard Rortij²²⁸. U krugu analitičara mnogo je onih koji kritikuju Vitgenštajna zato što poslije *Logičko-filozofske rasprave (Tractatus logico-philosophicus)* izlazi iz polja jasnih određenja prema zamislima logičkih pozitivista. Unutar kruga „kontinentalnih“ ostaje i dalje premalo metafizičan i previše pozitivista, te se najčešće ispostavlja kritika njegovog cjelokupnog filozofskog opusa. To je naravno, samo oslikavanje krajnjih, već dobro poznatih polova kritika usmjerenih na Vitgenštajna, još od samih početaka, ali čini se da i dalje stoje ta razgraničenja. Zadržavanje na tim polovima krije opasnost da zanemarimo istinski pristup Vitgenštajnovoj filozofiji, što je on sam već dodatno otežao svojim načinom pisanja u fragmentarnoj formi i izbjegavajući jasan kontinuitet i utemeljenje čvrste teorije.²²⁹

Najpoznatija i najčešće citirana rečenica Ludviga Vitgenštajna iz završnog 7. stava *Tractatusa*: „O čemu se ne može govoriti, o tome se mora

227 Damnjanović, *Fenomenologija*, 89.

228 Up. „Očuvanje čistote filozofije: Esej o Vitgenštajnu“, u Rorti, *Konsekvence pragmatizma*, 117 – 141.

229 Odjeljak o Vitgenštajnovoj filozofiji napisan je na temelju dijelom izmijenjenog neobjavljenog izlaganja pod nazivom „Vitgenštajnova pravila igra – iluzija razumijevanja i(li) razumijevanje iluzije“ saopštenom na naučnom skupu *Jezik, um i samobitnost* (U organizaciji Filozofskog društva RS i Univerziteta u Banjoj Luci, održanom 30. septembra – 2. oktobra 2010)

čutati. "(„Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.“)²³⁰ mnogo više je od toga da bude tek puki moto logičkog pozitivizma. Nije riječ samo o tome da očistimo jezik filozofije i filozofiju samu od metafizičkih besmislica kako su to predstavnici pozitivizma zahtjevali, već o pozivu na nov način filozofiranja koji će Vitgenštajn pokazati nekoliko decenija kasnije u predavanjima, a sami tekstovi biće objavljeni tek poslije njegove smrti. Ovdje treba zato napomenuti i svojevrstan poziv koji on upućuje čitaocima, a zapravo je ono što je sam prihvatio i pokazao, a to je da „ove stavove treba prevladati, tada će se ispravno vidjeti svijet“.²³¹ Neosporno je da Vitgenštajn odlučuje da napravi otklon od samog sadržaja filozofije (ako je moguće praviti strogu podjelu sadržaj – forma), ali zato ne prestaje da uvijek iznova pokušava rasvijetliti na koji način izričemo smislene ili besmislene rečenice – ako takve uopšte postoje - bilo u svakodnevnom životu, bilo u okvirima diskursa filozofije ili nauke). Upravo pokušaj da odgonetne to „neizrecivo“ i „Mistično“²³², što takođe spominje na kraju *Tractatusa*, njegova je osnovna misao vodilja.

Tako će predavanja koje će držati u Kembridžu dvije decenije poslije objavljivanja *Tractatusa*, Vitgenštajn posvetiti objašnjenju značenja riječi, „životu znaka“ i njegovoj upotrebi, nastojanju da odredi „mjesto mišljenja“, odnosu mišljenja i slika u našem duhu, te odnosu govora i mišljenja. I dok tragamo za određenjima pojmova, utvrđivanjem pravila u jeziku jasno se pokazuje, da ostaje otvoreno pitanje u kojoj mjeri upravo te ograde koje su nam omogućile upotrebu jezika počinju da budu i okovi za ono što želimo (iz)reći. Zato je za Vitgenštajna filozofija i „borba protiv oćaravanja koje na nas vrše oblici izražavanja“.²³³ O tome je riječ u onome što znamo kao *Plava knjiga*.

U *Smedoj knjizi* akcenat je na tome da se pokuša razjasniti šta je sa samim govornicima u momentu učenja riječi i pravilne upotrebe riječi, ako namo da s jedne strane to predstavlja mentalno stanje same ljudske jedinke, a s druge strane to je pokazatelj pukog kretanja kroz standardizovane znakove koji su dogovoreni na najopštijem nivou u okviru jednog jezičkog sistema. Time nas Vitgenštajn uvodi u postmoderne tokove kada pokušavamo da sagledamo pojedince koji svoj identitet sagledavaju ne više kao čvrsto jezgro već kao mjesto koje postaje čvorište poruka i pres-

230 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, prevod Gajo Petrović (Sarajevo: Veselin Masleša; Svjetlost, 1987), 7, 189.

231 Ibid., 6.54, 189.

232 Ibid., 6.522, 189.

233 Ludwig Wittgenstein, *Plava i smeda knjiga*, prevod Ivan Macan (Zagreb: Nakladni zavog Globus, 2009), 27.

jecanja polja koja su određena različitim pravilima upotrebe znakova. Sve jeste igra, ali ne bilo koja, već jezička igra i veoma važna su pravila igre. Tu više nemamo samo onu puku faktografiju u maniru logičkog pozitiviste i strah od izgovorenog, već i iskorak ka svijetu osjećanja, imaginacije, slika, sjećanja, neverbalne komunikacije, introspekcije.

Upravo tokom ovih predavanja Vitgenštajn nam predstavlja temu pravila jezičke igre, koja je pored privatnog jezika, ono čime se najviše bavi u *Filozofskim istraživanjima*. Ovdje smo u polju djelatnosti i „životnih formi“, gdje „svako objašnjenje može da bude pogrešno shvaćeno“²³⁴, jer razmatranje pravila umjesto da nam pojašnjava samo nam pokazuje nepregledne mogućnosti upotrebe riječi. I onda opet dolazimo do toga da je neminovno ponoviti opomenu samo minimalno modifikovanu, a koja glasi: „Filosofija je borba protiv omađijavanja našeg razuma sredstvima našeg jezika“²³⁵. U tom lavirintu, kako Vitgenštajn opisuje jezik, suočavamo se i sa (ne)mogućnošću iskazivanja i izražavanja vlastitog bola, na primjer, odnosno na planu opštosti ulazimo u procijep između našeg stvarnog tjelesnog (fizičkog stanja), načina opisa tog stanja i generalnog stanja naše svijesti što sve stoji nasuprot nekome drugome i onome sa čim se taj drugi istovremeno suočava u vlastitoj unutrašnjosti. Time nam se svakako određuje zadatak u okviru (ne samo) filozofije jezika da se upravo vratimo na puteve i putokaze kojima vjerujemo bez ostatka, da bi ih ponovo proučili i analizirali. Put dolaska do koncepta jezičkih pravila i postavljanja pitanja o privatnom jeziku Vitgenštajn prikazuje u *Listićima* (*Zettel*).

Jedno od prvih pitanja (ne nužno kao glavno već slijedeći Vitgenštajnov tekst tj. fragmente) koja nam se ispostavljaju jeste pitanje namjere. Da li unaprijed znamo šta želimo da kažemo i da li se izgovoreno podu- ra sa prvobitnom namjerom? Sama namjera znači da nešto planiramo unaprijed, da želimo biti usmjereni prema nečemu ili nekome ili da nekog s namjerom želimo prizvati na tačno određen način. Pretpostavljamo da naš način jezičkog djelovanja može proizvesti tačno određenu reakciju druge osobe pod uslovom da ne sumnjamo u samo jezičko izvođenje. S jedne strane, ubjeđeni smo da nešto proizvodimo i oblikujemo u tačno određenom momentu s jasnom namjerom, s druge strane, pokazuje se jasno djelovanje „naučenih pravila nekog jezičkog sistema koji djeluje za nas ako i ne učinimo sve kako smo zamislili. Ulazimo u svijet iluzije koji

234 Ludvig Vitgenštajn, *Filozofska istraživanja*, prevod Ksenija Maricki Gađanski (Beograd: Nolit, 1980), § 31, 51.

235 *Ibid.*, §109, 81.

je svijet igre uma i jezika, koji nas bitno određuje u svakom času i zbirom tih momenata gradi svakog od nas pojedinačno.

Pri tome dopuštamo i prećutana zavaravanja, kao na primjer da imamo dva prijatelja sa istim imenom, dvije različite osobe, a shvatimo da isti sadržaj možemo poslati i jednom i drugom. Vitgenštajnovno pitanje: „Zbilja, zar ne bi bio moguć i slučaj sledeće iluzije: verujem da pišem jednom, a u stvari pišem drugom?“²³⁶ Onaj koji dobije poruku ne mora ništa znati o namjerama, slučajnim ili namjernim greškama pošiljaoca, njegovim nedoumicama, već je usmjeren na sam sadržaj koji mu odgovara i komunikacija se ostvaruje. Ili, jednostavno možemo nešto da izgovorimo, nasumično da uputimo bilo kome, da to unaprijed nije bilo namjeravano, ali da se dogodi, pa onda naknadno tumačimo da smo upravo to bili zamislili. Treći slučaj je kad još ništa nije izgovoreno, a imamo predstave o nečemu i potpuno smo ubjeđeni u njih bez obzira na realnost. Ovdje zvuči kao pravi aforizam fragment 31: „Naravno da sam mislio na njega: video sam ga u mašti! – Ali ga nisam *prepoznao* po izgledu.“²³⁷

Kad kažem da – nešto namjeravam, znači da nešto smjeram, da se negdje upućujem, gdje sam u prilici da otkrivam sebe i suočavam se s drugima, suočavam se sa stvarnim svijetom i objektima. U najkraćem, živim u očekivanju. To je nešto što nas vrlo često uznemiruje, prekida tok misli, zbunjuje nas kad želimo da izrazimo određenu namjeru i upravo nas može odgurnuti od namjeravanog ili nas odvesti u krajnju sumnju – da li znamo uistinu šta to namjeravamo? U krajnjem slučaju, da nas potpuno zbuni pitanjem: da li se namjeravano i očekivano u potpunosti podudara, kao i to u kojoj mjeri samo očekivanje utiče na ono što se očekuje? Iako smo tako ubjeđeni, očekivanje nije ispunjenje, to je ono što se događa nezavisno od nas, što može i ne mora da se podudara. Vitgenštajn kaže: „... čovek se pojavljuje – događaj se pojavljuje. Kao da je događaj stajao već spreman pred vratima stvarnosti pa sad ulazi u stvarnost - ...“.²³⁸ Stvarnost je naprosto tu, može biti oblikovana kontekstom, situacijom, a mi samo pridajemo boje i značenja toj stvarnosti, očekujući prije nešto, nego nekoga, jer u toj osobi samo se prikazuje dio naših očekivanja.

Bez obzira na primamljivost svijeta i stvarnosnog izvan nas koje nas privlači Vitgenštajn stalno insistira na neuplitanju u tu vezu već nas vraća na sam proces koji se odvija od tačke zamišljenog do onog izgo-

236 Ludvig Vitgenštajn, *Listići*, prevod Božidar Zec (Beograd: Fedon, 2007), § 7, 12.

237 Ibid., § 31, 19.

238 Ibid., § 59, 27.

renog ili napisanog. Tako se pita, na primjer, da li se uvijek istovremeno mora ili ne mora misliti i čitati, misliti i govoriti? Vitgenštajn kaže: „Ako neki inače normalan čovek u normalnim okolnostima vodi normalan razgovor, a ja bio upitan kako se u takvom jednom slučaju onaj koji misli razlikuje od onog koji ne misli, ne bih znao da odgovorim. I *sigurno ne* bih mogao reći da razlika leži u nečem što se tokom govorenja događa ili ne događa.“²³⁹ Kako ipak možemo pokušati doći do odgovora? Možda, prateći aktivnost i djelovanje onog koji govori, makar se radilo o sasvim nekoj običnoj radnji i objašnjenju kako se ona izvodi. Svakako tražiti da se nešto objašnjavanja, jer kroz objašnjenje se pokazuje i proces učenja, pa bi onda mogli reći da: „Neko misli kad na određen način *uči*.“²⁴⁰ To je samo jedan od mnogobrojnih odgovora koji se mogu izvesti, jer mišljenje se mora pokazati, a pojavnosti mišljenje su toliko raznolike da je ih nije lako u potpunosti uokviriti. Teško da je mišljenje uporedivo sa onim što označavamo kao iskustvo, ali pitanje je i koliko je približno onome što nazivamo aktivnost. U samom jeziku, misao bi možda mogli prepoznati, jer bi u okoštaloj formi uhvatili ono što smatramo „*onim živim* u rečenici“.²⁴¹

Biti blizu Vitgenštajnovne filozofije podrazumijeva istovremeno, kako budnost racionalnog, tako i zaigranost i sklonost da uđemo u svijet imaginacije, jer smo stalno na veoma tankoj, ponekad jedva vidljivoj granici između iluzije i uspostavljanja jasnih jezičkih pravila koje slijedimo. Teško da je drugačije i moguće, jer prije svega od davnina filozofiji se ispostavlja pitanje kompleksnosti bića i kompleksnosti jezika. I ponovo smo pri tome da ne možemo tek jednostavno opisati šta uopšte znači riječ „misliti“. Problem je u tome kako kaže Vitgenštajn, što: „Očekujemo glatku, pravilnu konturu, a ono što vidimo jeste iskrzano.“²⁴² Vitgenštajn nerijetko ponavlja da se filozofija zaustavlja kod opisa - pri tome, želja da precizno pokuša predočiti procese mišljenja i govorenja, mišljenja i pisanja, mišljenja i djelovanja, rada duha i funkcionisanja tijela - pokazuje nam da taj opis nije redukcija filozofskog već upravo suprotno. U prethodnom odjeljku nije bila namjera predočiti pregled osnovnih tema filozofije jezika, već izdvajajući samo neke od problema kojim se bavio Ludvig Vitgenštajn, ukazati na nemogućnost preciznog iskazivanja i sve ono što nam onemogućava da obuhvatimo jezik u njegovoj kompleksnosti, a samim tim i biće.

239 Ibid., § 93, 35.

240 Ibid., § 105, 39.

241 Ibid., § 143, 48.

242 Ibid., §111, 41.

2. Hermeneutika

Sredinom 20. vijeka kada se čini izvjesnim da je i u filozofiji sve teže se oduprijeti čistom naučnom pristupu i insistiranju na metodskoj preciznosti Hans Georg Gadamer ponovo podsjeća na važnost predrazumijevanja, razumijevanja prije i poslije naučnog objašnjenja, odmak od formalnog istorijskog pristupa tumačenju. Osvrćući se na mnoštvo prigovora i kritika koje su uslijedile poslije objavljivanja njegovog djela *Istina i metoda* Gadamer se i sam pita nije li prekasno za ovu vrstu pristupa.²⁴³ Ipak, pokazalo se da će ovaj hermeneutički podsjetnik ostati važna smjernica za dalje usmjeravanje tokova filozofije. Iako je u naslovu ostala riječ „metoda“ Gadamer uporno naglašava da ne želi uvoditi pravila, davati uputstva, ucrtavati jasne puteve već ponovo osmotriti osnove samih duhovnih nauka (Geisteswissenschaften).

Hermeneutika treba da nas uputi ka razumijevanju samog razumijevanja i razumijevanju razloga našeg djelovanja, pa je za Gadamera cilj i smisao istraživanja: „da se pronade ono što je zajedničko svim načinima razumijevanja i da se pokaže da razumijevanje nikad nije subjektivno ponašanje prema nekom datom ‘predmetu’, već spada u povijest djelovanja, a to znači: u bitak onoga što razumijeva“²⁴⁴. Time se naglašava traganje na liniji fenomenologije i Hajdegerove filozofije, kao i neophodnost odmaka od ranijeg upotrebljavanja termina kako to čine Fridrih Šlajermaher (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher) i Vilhelm Diltaj (Wilhelm Dilthey).

Umijeće tumačenje jeste stara vještina koja se jednostavno koristila, a sama nije predstavljala temu od posebnog interesa za filozofiju. U periodu prije razvoja filozofske hermeneutike poznate su bile teološka i pravna hermeneutika, a kasnije se razvijaju i rasprave o tumačenjima u teoriji književnosti i društvenim naukama.²⁴⁵ Svakako bilježimo teoretičare koji se posvećuju i ovom problemu u periodu prije 20. vijeka, ali veći značaj hermeneutici u filozofiji u svojim djelima tek daje Gadamer. „Iako su dali presudan doprinos razvoju svesti o hermeneutičkoj problematici u filozofiji, ni Šlajermaher [...], ni Drojzen [Johann Gustav Droysen], ni Diltaj [...] – preteče savremene hermeneutike – svoje stavove nisu

243 Napomena: prvo izdanje knjige objavljeno je u Njemačkoj 1960. godine. Hans Georg Gadamer, *Istina i metoda. Osnovi filozofske hermeneutike*, prevod Slobodan Novakov (Sarajevo: Veselin Masleša, 1978), 578.

244 Ibid., 13.

245 Up., ibid., 586. Pogledati i istorijski i problemski pregled hermeneutike i kod: Gustav Špet, *Hermeneutika i njezini problemi*, prevod Josip Užarević (Zagreb: Breza, 2006)

otvoreno i primarno razvili pod nazivom filozofske hermeneutike.²⁴⁶ Vraćanju pitanju našeg odnosa prema tumačenju jeste iskazivanje filozofskog stava protiv prevlasti naučne metode i na liniji jačanja same filozofije u vijeku širenja moći naučnog i tehnološkog. Gadamer počinje svoja istraživanja o hermeneutici od iskustva umjetnosti i tragajući za istinom u duhovnim naukama dopijeva do problema jeziku kao osnove jedne hermeneutičke ontologije. Ne zadržavajući se na dimenziji estetskog (prvom djelu *Istine i metode*)²⁴⁷ više pažnje ovdje posvećujemo istorijskom razvoju same hermeneutike i jeziku kao njenom glavnom predmetu.

Filozofska hermeneutika se može staviti u kontekst hermeneutike u najopštijem smislu, ali svoje osnove ne može tražiti u vještini tumačenja klasičnih spisa koja ostaju na dogmatskom nivou. Prema Šlajermaheru ni filološka hermeneutika nije mogla u većoj mjeri da se uzme kao početna tačka za razmatranje unutar filozofije, s obzirom na njenu okrenutost predaji i bavljenju hermeneutikom kao pukom vještinom po davnouspostavljenim kanonima. Jasan odmak od hermeneutike koja se svodi tek na tumačenje svetih spisa učinio je Dilta i otvorio nove mogućnosti: „obrta ka istorijskoj svijesti onda nije njezino oslobođenje od okova dogme, već promjena njezine biti“.²⁴⁸

Za Šlajermahera hermeneutika nije ono što u potpunosti omogućuje istraživanje, za to služi dijalektika, dok bi hermeneutika imala važnost više kao pomoćno sredstvo kojim ćemo izbjeći pogrešno razumijevanje. „Šlajermaherova opšta hermeneutika račva se u dva zadatka i, sledstveno tome, u dva dela: gramatički i tehnički, odnosno psihološki. Gramatički deo jezik posmatra iz totaliteta njegove jezičke prakse, a tehničko-psihološki deo ga shvata kao izraz nečeg unutrašnjeg.“²⁴⁹ Taj momenat psihološkog vodi nas ka razumijevanju onog napisanog i izgovorenog iz čega izvire ono Drugo, oni Drugi, to je otvorena komunikacija. U svemu tome, sami autori djela su u drugom planu i nemaju nikakvu prednost u davanju tumačenja vlastitog djela u odnosu na druge. Osim ovog Gadamer naglašava i Šlajermaherovo nastojanje da dublje razumije samo

246 Žan Gronden, *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, prevod Emina Peruničić (Novi Sad: Akademska knjiga, 2010), 13.

247 Iako u Kantovom određenju estetskog vidi pogrešan put u građenju osnove za spoznavu u filozofiji, te govori o pogrešnom subjektivizovanju (estetizovanju) znanja u koje nas to vodi, Gadamer od ove tačke počinje zasnivati hermeneutiku. Gronden će upravo naglasiti da je ovaj dio svojevrsna „stranputica“, jer „pre nudi jednu antiestetiku nego estetiku“. *Ibid.*, 163 – 164.

248 Gadamer, *Istina i metoda*, 207.

249 Gronden, *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, 111.

razumijevanje kao slobodan djelatni čin, što znači da je neophodno drugačije sagledati ono govorno i pjesničko, posvetiti se estetičkom sa fokusom na samog onog koji stvara. Ono što se može uzeti kao ograničenje Šlajermaherove heremeneutike jeste to što ne izlazi iz okvira već provjerenog i teološkog.

Značaj, kao i slabosti, Šlajermahera ističe upravo Diltaj, ali njegov istraživački rad više je obilježen uticajima Hegelove filozofije, romantizma i historicizma prema kojima takođe gradi kritički stav. Prema Gadameru, tumačenje oslobođeno dogmatskog pristupa i potrebe za bespogovornim poštovanjem autoriteta, produkt je razvoja i promjena unutar istorije kao nauke i na tom temelju Diltaj gradi i tumačenje primjereno filozofiji. Iako istoričari tog perioda nastoje uspostaviti jasnu liniju razdvajanja u odnosu na Hegelove stavove iz filozofije istorije, to je upravo mjesto stvaranja novih sporova. „Istina, mi smo kod Rankea i kod Drojzena nailazili na sličan rascjep njihovog stava između idealizma i iskustvenog mišljenja, ali kod Diltaja je ovaj rascjep posebno oštar. Jer kod njega to više nije puko produženo djelovanje klasično-romantičarskog duha, unutar nekog empirijskog istraživačkog uvjerenja, već je ova produžena tradicija prekrivena svjesnim ponovnim preuzimanjem prvo šlajermaherovskih, a kasnije hegelovskih misli.“²⁵⁰

Ta nedovoljno čvrsta oslonjenost na osnovna načela spoznajne teorije je ono što Diltaj vidi kao nedostatno u istorijskom pristupu, te elemente za razvoj hermeneutike dalje pronalazi u Kantovoj i Huserlovoj filozofiji. Tako se okreće razmatranju kategorija, struktura, unutrašnjih odnosa, života uz pomoć čega je tražio odgovor na pitanje, kako napraviti odmak od individualnog ličnog iskustva ka objektivnoj spoznaji. Posebno mjesto ima pojam koji ne može biti uzet formalno-logički. „Život sam sebe tumači. On sam ima hermeneutičku strukturu. Tako život obrazuje istinski osnov duhovnih nauka.“²⁵¹ Kod Diltaja se pokazuje posvećenost razvoju hermeneutike koja neće biti pomoćno sredstva kao što je to kod Šlajermahera, ali njegove koncepcije ostaju nezavršene, te se prije može govoriti o postavljanju problema, nego o njegovom mogućem razrješenju, što će upravo uvidjeti Gadamer.²⁵²

Dalja razrade hermeneutike ipak ne bi bila moguća bez poveznice koju ostavljaju Huserlova i Hajdegerova istraživanja. U fenomenologiji tu glavnu kariku pronalazimo u pojmovima *intencionalnost* i *život*, koje

250 Gadamer, *Istina i metoda*, 249.

251 Ibid., 256.

252 Up., Gronden, *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, 138.

Diltaj u dovoljnoj mjeri nije prepoznao iako je na tome temeljio svoj pojam *doživljaja*.²⁵³ Kao ključna tačka kod Huserla ističe se momenat razdvajanja svijesti koja doživljava od unutrašnjih opažaja čime je u potpunosti otvoren prostor za istinsko sagledavanje subjekta (subjektiviteta). Ti doživljaji pokazuju se u horizontu i vremenu i sve se „stapa u jedinstvo struje doživljaja“.²⁵⁴ Posebno je značajan taj pomak koji Huserl pravi od govora o svijesti, doživljaja, subjekta stavljajući u prvi plan život, a svijet života je pozornica koja omogućava odvijanje svih promjena svijesti. Svijet života nije shvaćen kao predmet niti kao sveukupnost bitka, već je ono u čemu jesmo sa svojim prirodnim stavom, ono „dato tlo za svako iskustvo“ i „suprotstavljen [je] svakom objektivizmu“, te nas vodi ka „jednoj ontologiji svijeta“.²⁵⁵ Upravo tako predstavljen huserlovski svijet pravi procijep u filozofskoj tradiciji poimanja univerzalnog, u čemu se i ogleda veliki značaj fenomenologije, kao mjesta koje nas iz sigurnosti ograda vodi ka otvorenom prostoru u kome je najvažnije izboriti se sa novim različitim uticajima koji mogu voditi ka relativizmu. Uprkos značajnim doprinosima, glavne slabosti i Diltajevog i Huserlovog istraživanja Gadamer vidi na sljedeći način: „Diltajeve spoznajnoteorijske refleksije su, kao što smo vidjeli, bilo utoliko nedostatne što je on prebrzo izveo iz životnog odnosa i njegove težnje za čvrstim objektivitet nauke. Huserlu je pogotovu nedostajalo uopšte bilo kakvo bliže određenje toga šta je život, mada srce fenomenologije, istraživanje korelacija, po stvari, slijedi strukturalni uzor životnog odnosa“.²⁵⁶

Glavni doprinos za dalji razvoj uslova koji će omogućiti hermeneutiku daje Hajdegerova filozofija tačnije njegov zaokret ka određenju ljudskog bića kao povijesnog bitka i novi prilozu ontološkoj problematici. Po Gadameru, u slučaju Hajdegera nije došlo samo do radikalne promjene u odnosu na fenomenološka istraživanja, već je riječ o tome da „je *sama misao zasnivanja iskusila potpuni obrat*“²⁵⁷, a razumijevanje se pokazalo „izvorni karakter bitka“²⁵⁸. Otvaranjem prema pitanjima istoričnosti, konačnosti, vremenosti problem bitka sada zadobija moć da na jasniji način sagleda slabost rascjepa između subjekta i objekta (subjektivnosti i objektivnosti) i da samo njegovo određenje bude jasnije u odnosu na

253 Up., Gadamer, *Istina i metoda*, 281.

254 Ibid., 277.

255 Ibid., 278 - 279.

256 Ibid., 286.

257 Ibid., 289.

258 Ibid., 292.

dugu i opterećujuću filozofsku tradiciju. Za Gadamera je posebno značajno u Hajdegerovoj filozofiji to, što je ukazano na predstrukturu razumijevanja. „Ne radi se, dakle, uopšte o tome da se osiguramo u odnosu na predaju, čiji se glas čuje iz teksta, već da, naprotiv, izbjegavamo ono što nas može spriječiti da je razumijemo polazeći od stvari. To su one nesagledive predrasude, čija nas vladavina čini gluhim za stvari koje govore u predaji.“²⁵⁹

Gadamer polako zadobija okvir za vlastitu filozofiju – hermeneutiku vraćanjem na ono što se podrazumijeva, ali rijetko razumijeva. Istoričnost razumijevanja može se razumijeti tek iz onog što opterećuje razumijevanje samo kao što su predrasude, autoritet, tradicija i odnos prema onom što obilježavamo kao klasično. Umjesto da ih sagledavamo kao ono što se neupitno treba poštovati ili bespoštedno kritikovati zadatak koji treba prije postaviti jeste na koji način je moguće napraviti most iz sadašnjosti u prošlost, a ne obrnuto. Ono prošlo nije nešto okamenjeno, nedodirljivo, ostalo samo kao ukras u ovom sada, već je to ono što donosi priču koju treba da čujemo na pravi način. Gadamer će se takođe na početku zalagati za „hermeneutičko značenje vremenskog odstojanja“²⁶⁰, ali tokom daljeg rada će umanjiti značaj ovog kriterijuma za istinsko razumijevanje.²⁶¹

Do pravog razumijevanja jedino nas može voditi *djelatno-povijesna svijest*, jer tek ona postavlja to sigurno tlo za otpočinjanje – gdje i kada se svijest ne bavi više samo sama sobom, nema odnos osvajanja ili ignorisanja u odnosu na objekat, već svijet promatra s obzirom na vremensku perspektivu i kontekst, pri čemu nije zarobljena ni u jednom ni u drugom. „U provođenju razumijevanja dolazi zbiljski do stapanja horizonata, a to stapanje sa nacrtom istorijskog horizonta istovremeno sprovodi i njegovo ukidanje. To kontrolirano provođenje takvog stapanja označili smo kao zadatak djelatno-povijesne svijesti.“²⁶² Iznova rasklapajući i sklapanjući elemente te svijesti jasno je da nas ona vodi ka pitanjima koja traže barem odgovore o predrazumijevanju, razumijevanju i tumačenju, djelovanju i mogućoj primjeni, odnosu saznajućeg i razumijevajućeg. Time se opet odmičemo od predstave o sigurno zadobijenom tlu, nije riječ o tački oslonca, već samom procesu razumijevanja koji nam daje tu sigurno

259 Ibid., 302.

260 Ibid., 324

261 Up., Gronden, *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, 166 – 167.

262 Gadamer, *Istina i metoda*, 340.

nost, jer razumijevanje jeste i sporazumijevanje, razgovor, susret i time traženje određenja prema vlastitosti i drugosti, bliskosti i daljini.

Sam Gadamer će ovu fazu svog istraživanja označiti kao „ontološki obrat hermeneutike na niti vodilji jezika“²⁶³. Iskustvo koje zadobijemo kroz traganje za pravim razumijevanjem moguće je samo kroz jezik (jezičnost), te on predstavlja i predmet i način provođenja hermeneutike. U govoru (ali i dobrim dijelom u tekstu) mi smo uvijek više u dijalogu, nego u monologu, a sam razgovor znači i slušanje, i predavanje drugom, i mijenjane prvobitne zamisli. To je igra pitanja i odgovora u kojoj ne znamo uvijek konačni ishod, mi „u razgovor dospijevamo“, „u razgovor [se] zaplićemo“,²⁶⁴ tako se pokazuje da je razumijevanje („događanje“²⁶⁵) istovremeno i tumačenje. U najkraćem po Gadameru „metodsko samo-svješćivanje filologije neizbježno vodi do sistematskog postavljanja pitanja filozofije“²⁶⁶, pri čemu hermeneutika nije uspostavljanje neke nove filozofske metode, formalni način izražavanja filozofskog, već ono suštinsko filozofije.

3. Fenomenološka istraživanja

Tragajući zajedno sa Gadamerom za onim što jezik krije i otkriva ako ga posmatramo prvenstveno iz ugla razumijevanja i tumačenja a ne strukturnih elemenata, prošli smo ponov put od Kanta, preko Hegela, Hajdegera do Vitgenštajna, te se vratili fenomenološkom i otvorili vrata egzistencijalnom. Tako sada iznova promišljamo iz fenomenologije, ali uzimajući u obzir teme koje su u prethodnom poglavlju ostale u drugom planu, kako bismo mogli da sagledamo dugo vremena u filozofiji zanemareno samo ljudsko biće u svim aspektima a ne samo redukovano na čisti formalni racionalitet. U zavšnom poglavlju *Kartezijanskih meditacija*, koje pripadaju trećoj fazi Huserlovog razvojnog puta (transcendentalna egologija/egološka ili konstitutivna fenomenologija), transcendentalni ego upućen je na otvaranje prema Drugome i saznavanje svijeta sa Drugim, odnosno možemo govoriti o „transcendentalnoj teoriji iskustva

263 Up., *ibid.*, 415.

264 *Ibid.*, 417.

265 *Ibid.*, 509.

266 *Ibid.*, 511.

Drugog“ kao *uosjećanju*, uživljavanju (Einfühlung)²⁶⁷ i „transcendentalnoj teoriji objektivnog svijeta“.²⁶⁸

Ovdje se provodi istraživanje po ranije uspostavljenom fenomenološkom metodi – redukciji, te se Ja preispituje s obzirom na vlastitu svojstvenost i ono što mu donosi Drugi, ono nešto strano, kako bi i Ja i Drugi bili postavljeni s obzirom na svijet. „U suštini je ovih konstitucija koje izrastaju iz *čistih Drugih* (...) to da ti za mene *Drugi* ne ostaju kao pojedinačni, da se, naprotiv (...) konstituiše jedna Ja-zajednica jednih s drugim i jednih za druge bivstvujućih Ja, *konačno jedna zajednica monada*, i to kao takva koja (...) konstituiše *jedan te isti svet*.“²⁶⁹ Sam Huserl je tokom svojih istraživanja naglašavao da sve fenomenološke analize, pa tako i ova, jesu tek početak otvaranja novih filozofskih problema, što je dobar dio filozofa koji su slijedili njegov trag i prihvatio više se usmjeravajući ka razradi specifičnih problema nego analizi onoga šta čini fenomenologiju kao pravac i metod. U nastavku ćemo navesti još dva primjera tih novih upućivanja, jedan se odnosi na svijest o tijelu i tijelima, potpuno marginalizovanu i otuđenu temu u filozofiji, a drugi je ranom dobu manje poznat i manje bitan pojam stranosti.

Za Morisa Merlo-Pontija (Maurice Merleau-Ponty)²⁷⁰ jedan od važnih uvida fenomenologije je i sljedeće: „Fenomenološki svijet nije objašnjavanje nekog prethodnog bitka, nego zasnivanje bitka, filozofija nije odraz neke prethodne istine, nego, kao i umjetnost, ostvarenje istine.“²⁷¹ U tim ranijim razjašnjenjima puteva ka biću i bitku nije bilo previše mjesta za opis tijela i tjelesnog, ono je smatrano za ono što je sporedno, nedostojno promišljanja, ono što duh ugrožava svojom slabošću i konačnošću. Dekartovo razdvajanje duha i tijela, s jedne strane, upravo je na liniji te tradiciji, a s druge strane upravo tom podjelom je pokazano da postoji onaj cijeli dio (tu)bitka koji je prisutan, koji je važan i koji se ne može ignorisati. Ipak, u istoriji filozofije tek 20. vijek je predstavljao doba kada

267 O problemu uživljavanja (Einfühlung), te razlikovanju odrednica *sich einfühlen* i *sich einsfühlen* u svom završnom radu uz Huserlovo mentorstvo, kao i u kasnijim radovima, bavila se i Edit Štajn. Pogledati: Edith Stein, „Individuum und Gemeinschaft“, in *Klasische philosophische Texte von Frauen*, Hg. Ruth Hagengruber, 2. Auflage (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999), 41 – 43, 171 – 179.

268 Huserl, „Peta kartezijanska meditacija“, u Damjanović, *Fenomenologija*, 90.

269 Ibid., 102.

270 Ovdje nećemo ulaziti u kritike i kasnije preinake stavova samog autora o čemu govori u tekstovima nakon *Fenomenologije percepcije*. Up. Moris Merlo-Ponti, *Vidljivo i nevidljivo*, prevod Kristina Bojanović (Novi Sad: Akademski knjiga, 2012)

271 Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologija percepcije*, prevod Anđelko Habazin (Sarajevo: Veselin Masleša; Svjetlost, 1990), 19.

je bilo moguće upustiti se u ovo istraživanje i iz filozofske perspektive. Merlo-Ponti zadržava okvir klasične fenomenologije, baveći se deskripcijom i čistim fenomenima, praveći odmak od prethodnih dostignuća koje ostavlja filozofska tradicija. U svijet tijela dospijevamo preko razjašnjenje percepcije i odvajanja svega onog što nam zamagljuje i iskrivljuje pogled na vlastito tijelo i tijela drugih. Tijelo se, prvo, treba promotriti kao puki objekat, onako kako nam se daje sa svojom fiziologijom, da bismo ga potom sagledali i iz perspektive psihologije. To je tek uvođenje u istraživanje problema tijela, jer ga nužno moramo sagledati iz daleko šire perspektive: njegove sinteze, pokretnosti i prostornosti.

Time se udaljavamo od viđenja tijela kao objekta, kao nečeg izdvojenog, što tek treba disciplinovanim radnjama izgraditi i podržavati, što je u potpunosti podređeno duhu, već ga pokušavamo obuhvatiti u cjelokupnom njegovom djelovanju i zajedno sa onim što to djelovanje proizvodi. Dok djeluje tijelo i duh se stalno vraćaju načinima na koji djeluju i karakteristikama koje utiču na razlike u tom djelovanju. Polna razlika i seksualnost kao izuzetno značajna određenja tijela, prije psihoanalize, ostaju u dubokom mraku, dok poslije bivaju i previše osvjetljena. Između te dvije krajnosti filozofi i teoretičari, a posebno feminističke filozofkinje i teoretičarke, upravo pronalaze glavnu uporišnu tačku za brojne debate, analize i rasprave. Ono nekad skriveno, sada više ne može biti ni potisnuto, ni zanemareno, ni istisnuto iz filozofskog diskursa. „Seksualnost je, kaže se, dramatična *zato što* u njoj angažiramo cijeli naš osobni život. Ali zašto to činimo? Zašto je naše tijelo za nas ogledalo našega bitka, ako ne zato što je ono *prirodno ja*, struja dane egzistencije, tako da nikada ne znamo da li su snage koje nas nose njezine ili naše – ili, bolje, da one nisu nikada potpuno ni njezine ni naše.“²⁷²

Govor je dugo vremena bio uziman za predmet tek kao instrument, kao glavno sredstvo izražavanja duhovnog, a izostavljanja je njegova povezanost s tjelesnim. Tek kad jasno sagledamo tijelo iz svih tih perspektiva, razjasnimo njegova određenja, funkcije i preko toga naznačimo njegovu neodvojivost od svijeta, možemo se vratiti razmatranju osjećanja, percipiranja prostora, odnosu prema stvarima i odnosu prema drugima. Naša tijela, neodvojiva od nas samih, učestvuju u stvaranju, mišljenju, ona tvore ovaj ljudski svijet i jesu bitan dio naše egzistencije, a ne puki instrument za dostizanje ciljeva duha. „Apsolutna Misao nije za mene jasnija od moga konačnog duha, jer nju mislim pomoću njega. Mi smo u svijetu: stvari se ocrtavaju, jedan neizmjeran individuuum se po-

272 Ibid., 207.

tvrdjuje, svaka egzistencija shvaća sebe i shvaća druge. Valja samo priznati ove fenomene koji utemeljuju sve naše izvjesnosti.²⁷³

Na osnovu shvatanja tih dugo vijekova neprepoznatih mogućnosti i značajki vlastitog tjelesnog, i njegovog udjela u egzistencijalnom i esencijalnom, pripremljeni smo i da drugačije pristupimo filozofskim temama kao što su mišljenje, vremenost i sloboda, a time da na nov način opojmimo biće/bitak bilo u njegovoj cjelovitosti bilo prvo pristupajući mu kao *bitku za sebe* i *bitku u svijetu*. Zapravo jasno je vidljivo da istražujući tijelo ponovo se vraćamo biću: "Oslobađanje od posljednjih ostataka već sasvim istanjenog kartezijskog okvira fenomenologije vodi ka ontologiji, na čijem zasnivanju je Merlo-Ponti počeo da radi."²⁷⁴

Jedna od tema, koja se nametnula, kasnijoj generaciji fenomenologa, potaknuta novim sveukupnim teorijskim i istorijskim mijenama i strujanjima, jeste teme stranosti. Tako se sada u dijalogu fenomenologije i postmoderne filozofije bavimo i fenomenologijom stranosti o kojoj govori Bernhard Valdenfels (Bernard Waldenfels), koji uvijek iznova naglašava važnost Huserlovog rada, koji je i ovu oblast „opskrbio brojnim eksplozivnim pojmovima poput iskustvo stranog, strano ja, strano telo ili strani svet“²⁷⁵. Fenomenen stranog je jedan od onih koji imaju mnoštvo lica, što lako može voditi i na slijepe kolosijeke istraživanja, zato je, prema Valdenfelsu, neophodno prvo razmotriti „iskustvo stranog i zahtev stranog“²⁷⁶. Stranost je daleko više od određenja unutar prostora i naglašavanja onog što nije i što nedostaje. Strano je ono i blisko i daleko, i ono što je blizu Drugog, ali i u nama samima. Iako se čini suprotno, stranost ne nestaje u ubrzanim procesima globalizacije i informatičkog umrežavanja. To strano pokazuje se danas aktuelnim, kako u politici kroz multikulturalno i transkulturalno, tako i u komunikologiji kada se intenzivira komunikacija prostorno udaljenih osoba ili se stvaraju grupe anonimnih komunikatora. Ukratko, ono što se prvenstveno uzima u obzir za određene stranog jesu pozicija u prostoru, (ne)imanje i pripadništvo različitim grupama ili vrstama.²⁷⁷

273 Ibid., 469.

274 Ugo Vlaisavljević, *Fenomenološki put u dekonstrukciju. Šta Derida duguje Merlo-Pontiju* (Novi Sad: Mediterran Publishing), 243.

275 Bernhard Valdenfels, *Osnovni motivi fenomenologije stranog*, prevod Dragan Prole (Sremski Karlovci; Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2010), 10.

276 Bernhard Valdenfels, *Topografija stranog. Studije o fenomenologiji stranog I*, prevod Dragan Prole (Novi Sad: Stylos, 2005), 17.

277 Up., ibid., 21 – 22.

Na strano reagujemo uznemirenošću, neprijateljstvom ili pokušajem da to osvojimo ili prilagodimo sebi. „Težnja za prisvajanjem nastupaju sa određenim formama centriranja: *egocentrizmom* koji polazi od individualne vlastitosti, *etnocentrizom* koji proističe iz kolektivno vlastitog i *logocentrizmom* kojem je stalo do opšteg koje preseže vlastito i strano.“²⁷⁸ Takvim odnosom ipak se gubi ono što od stranog dobijamo, jer ono donosi mogućnost otvaranja, razmjene, preispitivanja vlastitosti, mijenjanja i građenja interkulturalnosti (koji nas u filozofiji vraća na Huserlov termin intersubjektivnosti²⁷⁹). Taj proces nije, ipak, jednostavno označen kao nešto pozitivno ili negativno u vrijednosnom smislu, to je ono što u poznati i utvrđeni okvir jednog Ja donosi nemir. „Filozofski posmatrano, strano je nešto što se usred svih omogućavanja, bila ona lično-dispozicione, istorijsko-kulturne ili transcendentne vrste, pokazuje kao nemoguće, kao uzdrmanje ili stavljanje u pitanje postojećih mogućnosti.“²⁸⁰

Mnogo značajnije za filozofiju jeste to, što određivanje stranog kao fenomena i nastojanje da mu se da pravo mjesto na pozornici gdje se odigravaju velike filozofske debate, upućuje na ono drugo, odnosno prvo – vlastitost.²⁸¹ Treba se pitati, i da li smo do sada uspjeli obuhvatiti sve strane stranog, da li se to strano krije pod drugim imenima, da li ga onda na neočekivanim mjestima možemo pronaći u klasičnim filozofskim tekstovima i kakve tajne krije shvatanje stranosti kao tajnovitosti.²⁸² Upravo na tragu toga treba se pitati koliko je biće strano sebi i koliko je stranosti blisko biće. „Ako je vlastito prepleteno sa stranim, to ujedno kazuje i da strano započinje u nama samima, a ne izvan nas ili, drugačije rečeno: to kazuje, da mi sami nikada nismo u potpunosti kod nas.“²⁸³

4. Filozofija egzistencije

O tome ko i šta zaista jesmo, jesu li nam drugi stranci ili smo stranci sami sebi pitamo se na početku filozofskog doba koje se odmiče od totaliteta i sveobuhvatnosti i počinje tragati za onim što pojedinačno jeste. Uče-

278 Ibid., 55.

279 Up., ibid., 96.

280 Valdenfels, *Osnovni motivi...*, 60.

281 Up., Dragan Prole. *Stranost bića. Prilozi fenomenološkoj ontologiji*. (Sremski Karlovci; Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2010), 7.

282 Up., ibid., 54.

283 Valdenfels, *Osnovni motivi...*, 127.

ći filozofiju od Šelinga (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling), a opterećen dugom sjenom grandioznog Hegelovog sistema, još će se Soren Kjerkegor (Sören Kierkegaard) uputiti na mukotrpan put potpunog suprotstavljanja filozofiji totaliteta i dijalektici koje ono individualno prikazuju tek u službi vlastitog razvoja. Taj egzistencijalizam početka 19. vijeka tek je naznaka zaokreta koji će uslijediti nekoliko decenija poslije, ali predstavlja onu prvu varnicu. Kjerkegorovo promišljanje nije izgrađeno na logičkoj strukturi, već se lako predaje slijedu unutrašnjih protivrječnosti.

Sami naslovi djela (*Ili-ili*, *Pojam strepnje*, *Bolest na smrt*) ukazuju na duboko egzistencijalno suočavanje s pitanjem vlastitite konačnosti i straha od smisla vlastitog života, iako ublaženo specifičnim stilom pisanja. Za razliku od klasičnih filozofskih spisa, u kojima je autor taj koji donosi konačni sud, u Kjerkegorov svijet se ulazi na glavna vrata i svako se osjeća pozvanim da učestvuje u raspravi, i sama knjiga predstavlja sa-govornicu vrijednu pažnje nikako nešto završeno i ostavljeno na polici.²⁸⁴ Kjerkegor se poigrava i sa tradicionalnom filozofskom metodologijom i sa jasnim standardima naučnog rada upravo najavljujući glavni problem s kojim će se filozofija susretati kada se suoči sa naglim razvojem i uticajem metodologije prirodnih i tehničkih nauka. Zato je sada filozofija i ispovijest, i priča o neuzvratoj ljubavi, i estetska igra, i suočavanje sa religioznim, i mjesto traženja vlastitog puta.

Potruga za bićem, biti, cjelovitošću bivstvovanja nešto je čemu se treba što snažnije suprotstaviti, iako je jasno da se na filozofskom polju ta bitka teško dobija. Nije stvar u potpunom ukidanju onog što je ostvarila filozofija, same refleksije ili pojmova već u njihovom beskompromisnom preispitivanju i pomjeranju fokusa na individualno. Karl Jaspers, zvanični osnivač filozofije egzistencije u 20. vijeku, smatraće da govoriti o Kjerkegoru neizbježno znači istovremeno spomenuti i Ničea (Friedrich Nietzsche): „Sve što postoji gotovo da se rastače u kretanju usisnom silom koja izaziva vrtoglavicu: kod *Kjerkegora* silom jednog izvansvetovnog hrišćanstva koje je poput Ništa i koje se pokazuje samo u negiranju (apsurdu, mučeništvu) i u negativnoj odluci, a kod *Ničea* silom vakuuma iz koga očajničkim nasilništvom treba da se rodi novi bitak (...).“²⁸⁵ Racionalno jednostavno biva prisiljeno da odgovori, da li u svojim okvirima može da zadrži to iracionalno i emocionalno, da odstupi iz pozicije nad-

284 Up., Sören Kierkegaard, *Ili - ili*, prevod Milan Tabaković (Sarajevo: Veselin Masleša; Svjetlost, 1990), 7 - 19.

285 Карл Јасперс, *Ум и еџистџенција. Пеј љредавања одржаних од 25. до 29. марта 1935. године*, превод Милош Тодоровић (Београд: Плато, 2000), 10.

moćnosti. Ta borba traži žrtve, pa su kod Kjerkegora najčešće korišćene riječi: strah, patnja, bol, očajanje.

Takav način filozofiranja naći ćemo tek kod Emila Siorana (Emil Cioran) koji će otići još dalje ka nihilizmu govoreći o raspadanju, beznađu, zlu, suzama, te umjesto da se suočava sa strahom od smrti, on smrt sanja. Zato ne čudi da tekst koji nosi naslov „Ja i svet“ počinje na sljedeći način: „Činjenica da ja postojim potvrđuje da svet nema nikakvog smisla. Kako da nađem smisao u padovima čoveka, dramatičnim i nesrećnim, kada se sve svodi, u krajnjoj instanci, na prazninu i patnju koja je zakon sveta?“²⁸⁶ Okretanje prema egzistencijalnom ipak niti se može svesti samo na melanholične i pesimistične momente, niti bi samo kao takvo imalo znatnijeg uticaja na filozofiju. Sam njegov značaj je u tom jedinstvenom obratu, prekidu viševijekovne vladavine brige o esencijalnom i određeno svaki put specifičnim duhom vremena. Zato će filozofija egzistencije biti manje prepuštena opštoj kritici i stavljanju nasuprot totalitetu, a više okrenuta svim različitim problemima koji se uspostavljaju stavljanjem u fokus istraživanje egzistencije u njenom bogatstvu.

Uz stalno naglašavanje onoga što dugujemo Kjerkegoru, u pogledu filozofije egzistencije, Jaspers će odrediti glavni zadatak ovog pristupa filozofiji: „*sagledati stvarnost u njenom poreklu i zahvatiti je na onaj način na koji se, misleći, sam sobom bavim – u unutrašnjem delanju*“.²⁸⁷ To je ono što sada treba uzeti za predmet filozofskog razmatranja i tako prevazići nekorisno prepuštanje defetizmu u pogledu budućnosti filozofije. Uspon drugih nauka, i kao posljedica toga, rezultati primjenjivi u praksi mogli su u jednom periodu da donosu euforiju, ali vrlo brzo je postalo jasno da te nauke ipak ne donose sve odgovore. Zato Jaspers naglašava važnost razgraničenje filozofije i ostalih nauka, pri čemu ističe da postoje zidovi i u koje te nauke udaraju, jer to „*nije saznanje bića*“, „*ne može odrediti nikakve ciljeve životu*“ i „*ne može dati odgovor na pitanje o svom sopstvenom smislu*“.²⁸⁸ Rješenje nije potpuna izdvojenost filozofije i odbijanje naučnog, već upravo u pronalaženju mogućih zajedničkih veza, jer i filozofija u svojoj osnovi ima „*naučni stav ili naučni način mišljenja*“²⁸⁹. To su, u međuvremenu, i filozofi bili zaboravili uživajući u staroj slavi filozofije kao kraljice svih nauka, te je ovdje riječ o bolnom suočavanju da je filozofija sad tek jedna od svih nauka. To nas vodi ka

286 Emil Sioran, *Krik beznađa*, prevod Petru Krdu (Podgorica: Oktoih, 2001), 18.

287 Jaspers, *Filozofija egzistencije...*, 37.

288 Ibid., 43.

289 Ibid., 44.

preispitivanju tradicije kako bi stvorili nove osnove za filozofiranje u izmijenjenim društveno-istorijskim okolnostima.

Baveći se filozofijom iz i od egzistencije odgovor o pitanju o biću ne može se naći u ontologiji, jer ona se bavi jasno zaokruženim, određenim, nepromjenljivim kategorijama.²⁹⁰ Za Jaspersa, istina i stvarnost dvije su najbitnije teme koje nam mogu omogućiti pristup biću kao onom sveobuhvatnom, a do razjašnjenja samog pojma bića dolazimo na sljedeći način: „*prvo*, od sveobuhvatnog uopšte ka odvajanju onog sveobuhvatnog koje *smo mi* od onog sveobuhvatnog koje je samo *biće*; *drugo*, od onog sveobuhvatnog koje *smo mi* ka odvajanju onoga što *smo mi* kao postojanje, svest uopšte, duh; *treće*, od imanencije ka transcendenciji“.²⁹¹ Sve ovo ima karakter jasnog odlučivanja da dođemo do momenta koji će pojedinačnom ljudskom biću omogućiti da dokuči vlastitu slobodu, da ostvari svoje mogućnosti. Tragom prethodnog razvrstavanja na tri odvojena problema s kojima se suočavamo, Jaspers će u svom promišljanju o istini naglasiti da ona ne može biti jedna, već da zavisi od toga da li joj pristupamo iz „postojanja, duha, egzistencije“²⁹².

Ta mnogostrukost nas ne vodi ka beskrajnoj sumnji koja će izbrisati sigurnost, već upravo ka spoznaji da put ka istini jeste onaj put koji se neminovno uvijek iznova mora prolaziti, jer to je ono što je posao uma. Pokazuje se tako, da uvijek treba ponavljati, i filozofima samima i onima koji to nisu, šta je zapravo ono čime se filozofija bavi: „Filozofija, doduše, ne proizvodi ni stvarnost, niti je daje onome kome ona nedostaje. Ali onaj ko filozofira, svojim suštastvom misleći, neprestano prodire napred, da bi stvarnost sagledao i da bi se sam ostvario.“²⁹³ Pri tome, stvarnost nije samo ono što svako pojedinačno zamišlja kao stvarnost, nije ni samo ono što se može izmjeriti, ona nije određena samo istoričnošću, niti možemo tvrditi da postoji samo jedna stvarnost, ali sve to ne može nas ni voditi ka tome da stvarnost posmatramo iz ugla religije. Jedina vjera koju filozofi sebi mogu dopustiti jeste filozofska vjera kao jedan „doživljaj sveobuhvatnog“ koji će pokazati da: „Ona [filozofska vjera] nikada ne stiče mir u nekom stanju. Ona ostaje odvažnost radikalne otvorenosti.“²⁹⁴ Ta-

290 Up., *ibid.*, 52 – 53.

291 *Ibid.*, 52.

292 *Ibid.*, 63.

293 *Ibid.*, 86.

294 Karl Jaspers, *Filozofska vera*, prevod Miloš Todorovič (Beograd: Plato, 2000), 12 – 13.

kva vrsta vjere pokazuje se i unutar same filozofije egzistencije koja ostaje otvorena za različite pristupe.²⁹⁵

Ne samo uticaj filozofije egzistencije, već sve ono što donose dijalektika, fenomenologija, marksistička teorija i praksa možda su se najbolje sabrali u djelu Žan Pol Sartra (Jean-Paul Sartre) gdje se ponovo pronalazi određenje bića u suočavanju sa ništa(vilom). Upravo je ovo drugo (nebiće) ono čega se mora početi kako bi se uopšte govorilo o biću. Iako se čini da je negacija način da shvatimo ili odredimo to ništa, brzo se pokazuje da je ona tek „nagli prekid kontinuiteta“ i „jedan izvoran i nesvodljiv događaj“, čije razmatranje ne može biti osnova istraživanja²⁹⁶, te se odgovori moraju pronaći putem dijalektike i fenomenologije. Problem koji se uspostavlja jeste u tome da se pokazuje da se Ništavilo teško može dosegnuti i kad se pođe od bića i izvan njega²⁹⁷, ali ono što se može potvrditi jeste, da je „čovjek biće preko koga ništavilo dolazi u svijet“ i to prvenstveno zato što je njegova osnova i dio njegovog bivstvovanja i njegove strukture - *sloboda*.²⁹⁸

Krenuti na put spoznavanja bića moguća je tek kad imamo u vidu da postoje *biće-za-sebe* i *biće-za-drugog*. Strukturu *bića-za-sebe* čine: sama njegova prisutnost u stalnoj promjenljivosti; činjenica da ono jednostavno jeste i da je svjesno vlastitog postojanja; odnos prema vrijednosti kao prema onome što bi tek trebalo da bude; odnos prema mogućnosti kao onom što unutar bića nedostaje, unutrašnje kretanje svijesti. Biće neminovno vezano za stvarnost, u kojoj se susreće sa drugim bićima, ne može biti obuhvaćeno i shvaćeno bez njegovog odnosa prema vremenosti. To najjasnije pokazuje Hajdegerova filozofija, ali za razliku od njega, Sartr smatra da akcenat treba biti na sadašnjosti a ne na prošlosti²⁹⁹, te da imamo u vidu postojanje razlike između izvorne i psihičke vremenosti. Biće-za-sebe svoje granice spoznaje i u stalnom preispitivanju u odnosu na biće-po-sebi, a ona negacija i ništenje koje se razotkriva u ovom odnosu može se označiti kao transcendencija.

Sva ova preispitivanja strukture bića-po-sebi, njegove unutrašnje dinamike, ništavila unutar sebe nisu dovoljna za određivanja njegovih

295 Sam Jaspers je naglasio da se njegova filozofija može označiti kao „filozofija egzistencije“, a da postoje i egzistencijalna filozofija (npr. M. Hajdeger) i egzistencijalizam (Žan-Pol Sartr). Up. „Pogovor drugom izdanju“, u Jaspers, *Filozofija egzistencije...*, 116 - 117.

296 Žan-Pol Sart, *Biće i ništavilo: ogled iz fenomenološke ontologije*, prevod Mirko Zurovac (Beograd: Nolit, 1984), 38.

297 Up., *ibid.*, 48.

298 *Ibid.*, 50.

299 Up., *ibid.*, 159.

granica, to je jedino moguće učiniti sagledavanjem bića-za-drugoga. Problem odnosa prema drugom prvenstveno je sadržan u toj nemogućnosti potpunog pristupa drugom, jer „ako ga iskušavam očigledno, ne uspijevam da ga spoznam; ako ga spoznajem, ako djelujem na njega, dosežem samo njegovo biće-predmet i njegovu vjerovatnu egzistenciju usred svijeta“³⁰⁰ Jedan od puteva, po Sartru, da se uspostavi mogući okvir za sagledavanje svih tih protivrječnosti jeste da se bavimo onim što je u filozofiji ostajalo uvijek po strani, odnosom prema vlastitom i tuđem tijelu, prema onome što ljudskim bićima jedino i omogućuje prisustvo u stvarnosti. Tijelo takođe jeste za-mene i za-druge, ono ne može biti shvaćeno i objašnjeno na jedan način, jer potpuna spoznaja unutrašnjeg i vlastitog svog tijela ostaje izvan dometa svijesti, kao i jasno sagledavanje pozicioniranja tijela u svijetu u kome se susreću i druga tjela.

Odnos svijesti prema tijelu samo je jedan od načina da dokučimo biće-za-sebe, a jedan od puteva koji se otvara jeste vidjeti ga u *sa-biću* (*Mitsein*) i *mi*. Možemo govoriti o *mi-objektu* i *mi-subjektu*, pri čemu ovo prvo „odgovara jednostavnom povećanju izvornog iskustva bića-za-drugog“, dok je ovo drugo „psihološko iskustvo“, doživljaj.³⁰¹ Jedini način da se zaokruži ovo istraživanje o biću-za-sebe jeste da se sve one protivrječnosti koje su se ranije pokazale prikažu u okviru ljudske stvarnosti, a u kojoj su „imanje, činenje i bivstvovanje glavne kategorije“.³⁰² Osnova bivstvovanja i činjenja, odnosno uslov djelovanja uopšte jeste sloboda.³⁰³ Glavni problem koji se ovdje, po Sartru uspostavlja, jeste nemogućnost definisanja slobode koja zapravo „nema suštinu“, a istovremeno je „temelj svih suština, jer čovjek otkriva unutarsvjetovne suštine nadilazeći svijet prema svojim vlastitim mogućnostima“, što u konačnici znači da se tu tek „radi o mojoj slobodi“.³⁰⁴

XXX

Filozofija jezika i hermeneutika, s jedne strane, te fenomenologija poslije Huserla i filozofija egzistencije, s druge strane, pokazala su svu kompleksnost novih problema s kojima su se filozofi savremenog doba morali suočiti u nastojanju da podsjetite na važnost filozofije i njenu vi-

300 Ibid., 309.

301 Ibid., 426.

302 Ibid., 431.

303 Ibid., 432.

304 Ibid., 436 - 437.

talnost izraženu kroz promjene u skladu sa duhom vremena. Time su se ponovo pokazali izuzetni rezultati filozofskog promišljanja prethodnih filozofa, koji možda nisu uvijek dospjevali do toga da pruže potpune odgovore, ali su istakli i formulisali bitna pitanja i probleme za naredne generacije. Čak i kad su ostavljali dio pitanja na marginama ili se često suprotstavljali nekim temama smatrajući ih nedostojnim filozofije, samo njihovo notiranje značilo je da će to probuditi interes mislilaca u nekom drugom vremenu i prostoru i uz drugačiji pristup.

Pokazalo se to i na primjeru postmodernih teorija koje ipak nisu bile nešto spoljašnje i nametnuto filozofiji, već su produkt svih novih dilema i nedoumica u sudaru već mišljenog sa onim što se tek misli. Uprkos jasnim pokazateljima promjenjenog položaja filozofije u odnosu na druge nauke i interdisciplinarnе oblasti, sve nove-stare teme koje su potakle debate u filozofskim krugovima bili su i najbolji znak da filozofija neće biti možda udarna vijest u medijima, tim novim *agorama* okruženim iskrivljenim ogledalima, ali da će filozofi i filozofkinje znati da urade ono što najbolje znaju – da nastave da promišljaju o onom što jeste samo sada u drugim formama.

Upravo uvid u značaj bavljenja pitanjima iz filozofije jezika ispostavljanom na početku prošlog vijeka, u drugoj polovini tog istog vijeka, kada se intenzivno razvijaju novi vidovi komunikacije i ubrzano povećava količina informacija i njihovog širenja, potvrdio je u kojoj mjeri su filozofi i po cijenu ispoljavanja isključivosti unutar filozofije ukazivali na nove puteve teorije. Iako paradoksalno, baš stav da filozofija treba da bude samo analiza jezika bio je glavni poticaj za bavljenje pitanjem perspektiva filozofije. „Mišljena iz perspektive filozofije jezika 'interpretacija svijeta' se pokazuje kao imanentna jezičnoj djelatnosti – govoriti znači interpretirati. Međutim, interpretacija nije samo pasivno prihvaćanje; ona je potvrđivanje i mijenjanje, ponavljanje i variranje, identitet i razlika“.³⁰⁵ Uostalom, i samo formiranje filozofije jezika kao još jedne discipline potvrdilo je, da filozofija više ne ide tragom formalnog neproduktivnog kriticisma prema drugim naukama, već snagu za preobražaj pronalazi unutar sebe same. Drugi važan iskorak filozofije je upućivanje ka razmatranju jezik kao osnove razumijevanja i tumačenja, odnosno hermeneutika. Time je ukazano da umjesto okretanja samo ka (naučnim) metodama filozofija u novom vremenu opstaje tek vrati li se preispitivanju vlastitih osnova.

305 Nenad Mišćević, *Filozofija jezika* (Zagreb: Naprijed, 1981), 228.

To znači da nikad ne gubi iz vida da se razumijevanje i tumačenje prepliću, te da to nisu tek procesi u kojima se mišljenje provjerava, već su dio samog mišljenja i bića. Filozofska terminologija i pojmovi ne mogu iskazati svoju moć ako kroz stalno upoređivanje njihovih različitih značenja kroz vrijeme ne spoznajemo i život tih termina i pojmova. Zato Gadamer naglašava da „ideal filozofskog jezika nije najveće zamislivo odvajanje jedne terminološki jednoznačne nomenklature od života jezika, već ponovno povezivanje mišljenja s jezikom i celinom istine koja je u njemu prezentna“.³⁰⁶

Iskorak, koji nastaje u filozofiji sa fenomenološkim usmjerenjima poslije Huserla, vodi nas dalje ka filozofskim temama preko kojih će se odvijati susretanje filozofije i drugih nauka. Tako će se na tačkama i u graničnim područjima, gdje bi se prije očekivalo da se pokaže slabost i nedostatnost filozofskog pristupa, još jednom utvrditi kolika je moć mišljenja. Tijelo i stranost, postaju važni i za filozofiju, a dugo to nisu bili. Razlozi zaborava prvog bili su tome, s jedne strane, što nam je tijelo u svojoj slabosti bilo stalni podsjetnik na vlastitu krhkost i konačnost i, s druge strane, što je u hijerarhizovanom svijetu filozofskih kanona zauzimalo suviše nisko mjesto u odnosu na rasprave o duhu. O stranosti nije bilo riječi, jer su stranci i strano bili ono što je bilo tuđe, odvojeno, uokvirano na drugoj strani, nasuprot nama i istovremeno se pokazivalo kao tema koja ne zahtjeva dalje razrade.

I jedna i druga tema ušle su u filozofski svijet, ne samo zahvaljući fenomenologiji, već i jačanju filozofske antropologije kao discipline, te isticanju filozofije egzistencije kao pravca. Davno skinuti veo metafizičkog, te uticaj psihoanalitičkog i marksističkog viđenja bića i svijeta, egzistenciju u bogatstvu njenih aspekata postavili su napokon u središte filozofskog istraživanja. U filozofiji se još jednom pokazalo da ona ostaje imuna na trendove i upliv svakodnevnog, ali da uvijek iznova pokazuje spremnost za preobražaj. „Filozofija ne može ciljati na besmrtnost svojih doktrinarnih iskaza i svojih polemičkih stavova. Oni ostaju kao karakterizacija određenih faza ili razdoblja ljudskog iskustva u svijetu, i kao obnavljajuće mogućnosti u kojima će se to iskustvo moći eventualno priznati i izraziti u budućnosti. (...) To za jednu filozofiju ne znači smrt, nego transfiguraciju.“³⁰⁷

306 Гадамер, *Похвала теорији*, 45.

307 Nikola Abanjan, *Mogućnost i sloboda*, prevod Heda Festini (Beograd: Nolit, 1967), 74 - 75.

V - Pukotine, fragmenti, diskontinuiteti: postmoderna i feministička filozofija

Prethodno poglavlje je pokazalo u kojoj mjeri se filozofsko mišljenje mijenjalo tokom 20. vijeka i na koji način je pokušavalo odgovoriti zahtjevima svoga vremena i istovremeno ojačati vlastite osnove. To je neminovno proizvelo dodatna protivrječja unutar filozofije, vodilo ka novim zaoštrenim debatama i postavljalo ponovo pitanje o smislu same filozofije. Sve to u filozofskim krugovima nije nepoznato, ali ono što ovo savremeno stanje čini kompleksnijim jeste strahovito ubrzanje promjena koja utiču, kako na sve oblasti života na pojedinačnom i opštem planu, tako i na teoriju. Tokom istorije filozofije u dugim vremenskim razdobljima uočavamo glavne tokove oko kojih nastaju najvažnije rasprave i oni, kao po pravilu smjenjuju jedni druge, ili eventualno paralelno egzistiraju u jednom kraćem periodu.

Ono s čim se filozofija morala suočiti u savremeno doba jeste bujanje različitih pravaca koji istovremeno traže podjednaku pažnju, okupljaju dovoljno zainteresovanih koji će promovisati gledišta datog pravca, ukrščaju svoja istraživanja sa različitim interdisciplinarnim područjima i upuštaju se u eksperimentisanje sa metodologijom. Zbog toga, dio filozofa i filozofkinja će izražavati strijepnju od stvaranja uskospecijalizovanih filozofija koje međusobno nemaju previše sličnosti, a međusobna komunikacija je znatno otežana s obzirom na pozicije s kojih nastupaju i ciljeve kojima teže. Istovremeno, otvaranje prema mnoštvenosti, možemo shvatiti, kao mogućnost koja filozofiji daje novi život održavajući vezu sa stvarnim svijetom u kojem promišljanja o sopstvu i zbilji ne mogu biti više jednoznačni, uobličeni u jedan veliki sistem, potpuno jasno ograničeni. Pri tome, ne bi trebalo biti razloga za strah, jer iz filozofije ne može nestati smislenosti, a bavljenje besmislenošću nije istinska rasprava i put ka istini (istinama) već prije put ka mnjenju. Kako naglašava Žan-Lik Nansi (Jean-Luc Nancy): "Ako je to moguće tako kazati, nema drugog smisla [sens] osim smisla kolanja – a ono teče u svim smjerovima [sens]"

istodobno, u svim smjerovima svih vremena-prostora koje prisutnost otvara prisutnosti.”³⁰⁸

Mediji su učinili da prisutnost, pojavnost i forme onog što jeste, bića i bivstvjućeg, bude sve udaljenije od vlastite suštine, jer između toga sada se više ne grade veliki zidovi, već prozirne pregrade sa projekcijama slika iz svih epoha i sa svih različitih prostora Zemlje, kosmosa, ali i iz unutrašnjosti ljudskog tijela. Internet je učinio i više od toga lomeći hronologiju i linearnost i donoseći bljeskove, još brže izmjene prikazivanja informacija u različitim formatima. „Internet razmiče zidove istovremeno uklanjajući pod.”³⁰⁹ Ljudska bića, priroda i tehnologija našli su se u jednoj novoj igri čiji posljedice još ne znamo. Sve te karakteristike života i postojanja u postmoderno doba nužno dotiču filozofsko mišljenje, pitanje ostaje u kojoj mjeri filozofija odgovara na te izazove. Filozofi, koji će na kraju prošlog vijeka govoriti i dalje iz duha Moderne, upravo će uspostaviti tu liniju koja odvaja ono do sada dostignuto savremeno u filozofiji od neke nove savremenosti.

Po Jirgenu Habermasu, doba je to *postmetafizičkog mišljenja* u kome se „izdvajaju četiri glavna kompleksa sa vlastitim fizionomijama: analitička filozofija, fenomenologija, zapadni marksizam i strukturalizam”³¹⁰, a prethodno navedeni poredak je i svojevrsno rangiranje po važnosti i uticaju. Prelaz se ogleda prije u motivima, nego u metodološkim izmjenama: „Ovi motivi postmetafizičkog mišljenja – lingvistički obrt, situiranje uma i prevazilaženje logocentrizma – spadaju, nadilazeći granice škola, u najvažnije posticaje filozofiranja u XX veku. Svakako, oni su doveli ne samo do novih uvida, već i do novih ograničenosti.”³¹¹

Habermasovi citati su dobra ilustracija za stavove i većeg dijela filozofa, koji i u terminologiji prave odmak od postmoderne ili je kvalifikuju vrijednosno – kao nešto negativno, dok potpunim ignorisanjem jasno pokazuju potpuno zanemarivanje mjesta i uloge feminističke filozofije. I dok se međusobni sukobi predstavnika analitičke i kontinentalne (evropske) filozofije odvijaju u atmosferi zaoštrenih debata, i uprkos isključivosti u argumentima, priznanja borbe sa takvim protivnikom, postmoderna se nastoji prije izručiti drugim oblastima – posebno društvenim

308 Jean-Luc Nancy, *Dva ogleđa: Razdjelovljena zajednica. O singularnom pluralnom bitku*, prevod Tomislav Medak (Zagreb: Arkzin; Multimedijalni institut, 2003), 56 – 57.

309 Dominik Kardon, *Internet demokratija. Obećanja i granice*, prevod: Duško Vitas (Beograd: Fabrika knjiga, 2013), 11.

310 Jirgen Habermas, *Postmetafizičko mišljenje. Filozofski članci*, prevod: Aleksandra Kostić (Beograd: Beogradski krug, 2002), 11.

311 Ibid., 15.

naukama, dok se doprinos feminističke filozofije najčešće jednostavno ne uzima kao nešto čemu treba da se pridaje značaj. Uprkos udaljavanju, ograđivanju, stavljanju na margine od *mainstream* filozofije ove dvije oblasti filozofiji upravo daju mogućnost za nova preispitivanja i otvaranje prema novim perspektivama. Ili da se vratimo riječima onog koji je svojim egzistencijom obilježio cio jedan vijek: „Slušati sve što nam neko govori, i dopustiti da nam se to kaže, u tome se sadrži visok zahtev koji se postavlja svakom čoveku. Podsetiti se toga radi samog sebe, to je nešto što potpuno pripada svakom. Učiniti to za sve, i to za sve ubedljivo, to je zadatak filozofije.“³¹²

1. Postmoderna strujanja

Iako Mišel Fuko (Michel Foucault) često naglašava da je on zapravo „antistrukturalista“, zajedno sa drugim francuskim teoretičarima kao što su Žak Derida (Jacques Derrida), Žil Delez (Gilles Deleuze), Žan Bodrijar (Jean Baudrillard), biće stavljen u okvire postmodernog mišljenja. Samim tim pokazuje se, da postmodernu određujemo mnogo šire od njenog odnosa prema strukturalizmu, tako da je ne može svesti samo pod naziv poststrukturalizam.³¹³ Ono što teoretičare postmoderne odvajaju od drugih unutar filozofije nisu zajedničke karakteristike, sličnost tema ili jasan metodološki put, koliko to, da su na neki način izopšteni iz postojećih filozofskih grupa i pravaca a sami nisu nikad ni imali namjeru da stvaraju zajedničke platforme za djelovanje. Često će ih odvajati u smislu, da se bave tek istorijom ideja, ili teorijom književnosti, ili da pišu tekstove nesistematskog tipa koji ne pripadaju filozofiji.³¹⁴

Ono što će ovim novim načinom odnosa prema stvarnosti biti ponudeno jeste, prije svega, uočavanje mnoštvenosti i raznolikosti. „Forsirani pluralizam – koji se ne doživljava kao neprijatno priznanje, već se sagle-

312 Ханс-Георг Гадамер, *Евројско наслеђе*, превод Божићар Зећ (Београд: Плато, 1999), 118.

313 O temi postmoderne autorka više raspravlja u: Milena Karapetrović, *Čežnja za Evropom. Filozofske osnove ideje Evrope i evropskog identiteta* (Banja Luka: Filozofski fakultet; Artprint, 2010), 17 – 43.

314 Opšti pregledi i kritičke osvrti na postmodernu, na primjer, u knjigama: Kevin Hart, *Postmodernism. A Beginner's Guide* (Oxford: One World, 2004); Charles Jencks, ed., *The Post-Modern Reader* (London: Academy Editions; New York: St. Martin's Press, 1992); Stuart Sim, ed., *The Routledge Companion to Postmodernism* (New York: Routledge, 2005)

dava i ofanzivno zastupa kao pozitivni zadatak – čini suštinu postmodernih pojava i težnji.³¹⁵ Sve to mnoštvo s kojim smo se suočili unutar nas samih, poslije rada psihoanalitičara, kao i mnoštvenost koja ispunjava sve više svaku oblast života i društva, morala se prikazati i u filozofiji. U ovom poglavlju nećemo se baviti detaljnim pregledom debata o postmoderni, ili unutar kruga postmodernih teoretičara, kao ni svim argumentima koji potvrđuju i postojanje svega onog što u postmoderni jeste prije poigravanje sa mnjenjima nego filozofski usmjereno traganje za odgovorima. Ovdje će biti biti izdvojeno tek nekoliko tema koje su zaokupljali Fukoa, Deridu i Bodrijara.

1. 1. Žan Fransoa Liotar utvrdiće u svom sažetom prikazu novih tendencija u teoriji i stvarnosti druge polovine 20. vijeka³¹⁶, da je odnos prema znanju jedan od ključnih problema kojim se bavimo u doba postmoderne. To se pokazalo i kroz sve veći uticaj epistemologije (gnoseologije, teorije saznanja) kako unutar filozofije tako i izvan nje, ali uputilo na nove probleme kojima treba drugačije pristupiti unutar ontologije. Ne smijemo zaboraviti da: „Misao nije ono što nastanjuje izvesno ponašanje dajući mu značenje; pre, ona je ono što dopušta da se odstupi od tog načina delovanja ili reagovanja, da ga se predstavi kao predmet mišljenja i ispita prema svojem značenju, uslovima i ciljevima“.³¹⁷

Upravo uzimajući odnos prema znanju za teme u nekim od svojih prvih knjiga – *Riječi i stvari: arheologija humanističkih nauka i Arheologija znanja* - to je pokazao Mišel Fuko, uspostavljajući tako i glavni metodološki okvir za svoja istraživanja i predavanja. Upućujući na diskontinuitete, prekide, periode u istoriji između precizno omeđenih velikih epoha Fuko upućuje na ono preskočeno, namjerno ili nenamjerno zaboravljeno i izostavljeno. Tu se krije i ono što nismo željeli i htjeli vidjeti, ono što narušava sklad, ono što odstupa od normalnosti i pravila, ono što nas uznemirava, ali i ono čemu ne želimo priznati pravo postojanja kako se ne bi razotkrili različiti mehanizmi koji upravljaju zajednicama koje smo stvorili. To je tek prva važna stepenica, jer ona vodi ka razobličavanju subjekta situiranog u vlastito disciplinovano tijelo i disciplinovano društvo. „Što dalje idem, više mi se čini da obrazovanje diskursa i genealogija znanja treba da se analiziraju ne počev od tipova svesti, modali-

315 Велш, *Наша постмодерна модерна*, 51.

316 Žan-Fransoa Liotar, *Postmoderno stanje*, prevod Frida Filipović (Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo, 1988)

317 Pavle Milenković i Dušan Marinković, prir., *Mišel Fuko: 1926 – 1984: hrestomatija*, prevod Milana Bošković i dr. (Novi Sad: Vojvodanska sociološka asocijacija, 2004), 111.

teta opažanja ili oblika ideologija, već taktika i strategija moći.³¹⁸ Sve to na različite načine je i pokazao u *Istoriji ludila u doba klasicizma, Istoriji seksualnosti, Nadzirati i kažnjavati, Rađanju klinike* i drugim svojim radovima.

Ovdje ćemo pažnju usmjeriti samo na zapis Fukoovih predavanja održanih pred kraj njegovog života, a koja su objedinjena pod naslovom *Hermeneutika subjekta* i za glavnu temu imaju odnos subjekta i istine, odnosno *brigu o sebi*³¹⁹ i samospoznaju. U onom predsokratovskom i predsofističkom periodu linije razdvajanja između ova dva pojma skoro da nema, a što dalje idemo kroz istoriju i istoriju filozofije pokazuje se upravo suprotno – uspostavlja se sve veća udaljenost. Iako Fuko govori o brizi o sebi kao značajnom kulturnom fenomenu u helenističko-rimskom periodu, to je odrednica koja ga usmjerava ka mnogo širem istraživanju: „Čini mi se da je ulog, izazov koji treba da istakne čitava istorija mišljenja upravo da shvati trenutak kada jedan kulturni fenomen, određene širine, može doista da predstavlja, u istoriji mišljenja odsudni čas koji obavezuje sve do načina postojanja modernog subjekta.“³²⁰ Momenat proizvodjenja modernog ljudskog bića može se postaviti u onu tačku kada se promijeni njegov odnos prema shvatanju istine. Dok je postojala težnja da se dopre do istine nije bilo promišljanja o sebi, kada je ljudsko biće počelo da promišlja o sebi i shvatilo svoje sposobnosti i moći, istina više nije tako jasna niti uhvatljiva.³²¹ Tu je i momenat glavnog preokreta u pristupu obrazovanju i značenju obrazovanja za pojedinca, društvo i državu. Postepeno se udaljavamo od brige o razvoju ljudske jedinice, koja treba da dosegne i saznanje i duhovni mir, i u savremeno doba bivamo sve više zarobljeni birokratizovanim formama obrazovnih tehnologija udaljenih od humanističkog ideala.

Briga o sebi jeste za sebe, ali zahtjeva i prisustvo Drugog, ne pokazuje se dostatnom bez tog Drugog, što Fuko pokazuje i kroz figuru filozofskog učitelja i na primjeru načina razvoja filozofskih škola. „Pojedinac treba da teži statusu subjekta koji nije nikada ni u jednom trenutku svoga života upoznao. On treba da ne-subjekt zameni statusom subjekta, koji definiše potpun odnos sebe prema sebi. Treba da se konstituiše kao su-

318 Mišel Fuko, *Moć/znanje: odabrani spisi i razgovori 1972 – 1977.*, prevod Olja Petronić (Novi Sad: Mediterran Publishing, 2012), 82.

319 Fuko kao glavni pojam uzima “staranje o samom sebi” (gr. ἐπιμέλεια εαυτῶν; lat. *cura sui*). Ур. Мишел Фуко, *Херменеутичка субјекција. (Предавања на Колеж де Франсу 1981 – 1982)*, превод Милица Козић и Бранко Ракић (Нови Сад: Светови, 2003), 13.

320 Ibid., 22.

321 Ур. ibid., 34.

bjekt, a tu mora da posreduje drugi.³²² U ranoj istoriji filozofije možemo pratiti prelaz od važnosti starogrčkih ezoteričnih filozofskih krugova izvan kojih se znanje s mjerom prenosi dalje i rimskih filozofskih savjetnika koji se pojavljuju u ulozi svojevrstnih vodiča duša, pri čemu prenos tog filozofskog na individualni plan i potpuno praktičnu aktivnost vođenja i usmjeravanja vodi u opasnost udaljavanja filozofije od nje same.³²³ Prakse i kultura sopstva u jednom momentu pokazuju da, ipak, treba ići dalje od naučenih tehnika i vještina koje propisuju učitelji, dalje od okvira koje nude škole, ali ne i dalje prema spoljašnjosti, već upravo suprotno – neophodan je povratak u obrnutom pravcu – prema sebi. Briga o sebi, nije nešto što, se dobija od drugog niti se može poklanjati drugom, riječ je o životnoj vještini, o procesu koji svako pojedinačno prolazi.³²⁴ „Ne radi se o tome da čovek samog sebe ima kao objekt saznanja, kao polje svesnosti i nesvesnosti, nego da ima trajnu i uvek budnu svest o tenziji kroz koju napreduje ka cilju.“³²⁵

Sopstvo nije izolovanost, nije odvojenost od svijeta, već ono omogućava da postavimo tačku u kojoj se presijecaju individualno i sve ono stvoreno od svake individue pojedinačno, međusobni odnosi pojedinaca, kao i samo društvo koje te veze stvara. To je, po Fukou čvorište glavnih tema i problema za teoretičare etike i filozofije politike.³²⁶ Problem je u tome, što se kroz istoriju filozofije uvijek davala prednost spoznaji o sebi (γνώσις σεαυτόν), a ne brizi o sebi (ἐπιμέλεια ἐαυτῶν). Kako naglašava Fuko tri su bitna pitanja koja se pokazuju u *Hermeneutici subjekta*: „kakvi su odnosi koje imamo prema drugima kroz takve čudne strategije i odnose moći?“ i „kakvi su odnosi između istine, moći i sopstva?“³²⁷ Ključnim se pokazuje moć (u svim svojim značenjima), koja ne samo da je glavna tema, u većini Fukoovih radova, već je riječ o problemu koji dugo nije zauzimao značajno mjesto s obzirom na svoj stvarni uticaj. Bespogovorna vjera u razum i um, a ne preispitivanje mogućnosti njegove (zlo)upotrebe jeste i onaj momenat koji odvaja modernu od postmoderne. Postavljanje u pitanje objektivnosti i univerzalnosti, drugi je momenat koji je potresao

322 Ibid., 170.

323 Up., ibid., 188.

324 Praktičnoj filozofiji, kao onom zanemarenom od akademske filozofije posebno se više ponovo poklanja pažnja krajem 20. vijeka. Vidjeti npr. Вилхелм Шмид, *Лей живої? Увод у живоїну умеїносї*, превод Дамир Смиљанић (Нови Сад: Светови, 2001)

325 Фуко, *Херменеутика субјекта*, 286.

326 Up., ibid., 320 – 321.

327 Milenković i Marinković, *Mišel Fuko...*, 105.

naše viđenje postojećih teorija posebno u društvenim i humanističkim naukama. Zato je bilo i moguće da postmoderna postane provokacija neophodna filozofiji koja će joj omogućiti da preispita svoje odgovore na neke od glavnih problema i ponovo pokaže svoj značaj.

2.2. Stavovi Fridriha Ničea o prevrednovanju svih vrijednosti i odbacivanju svih onih ubjeđenja za koje su se generacije čvrsto držale pokazali su se kao uvertira za postmodernu. Predskazivanje o nihilističkom vijeku biće puno slika o iluzijama i prevarama, razočarenjima i izgubljenosti koji neće donijeti novo saznanje ili utjehu. „Mi znamo da se rušenjem neke iluzije još ne dobija istina, nego samo još jedan *delić neznanja*, proširenje našeg ‘praznog prostora’, porast naše ‘pustinje.’“³²⁸ Na tragu tog ničeanog izričaja, a opet u potpunosti svjestan onog što se odigralo u vijeku u kome živi, pišaće Žan Bodrijar. U tom svijetu u kome je sumnja postala sama sebi svrha, potrošnja nadvladala proizvodnju, u kome je previše slobode i konformizma zamijenilo spremnost za preispitivanjem i traženjem za vrijednostima, jedino što ostaje jesu izmišljene slike, koje nadilaze puku reprodukciju stvarnih događaja i postaju smisao same po sebi.

Još uvijek na tragu Karla Marksa i Ferdinanda de Sossira (Ferdinand de Saussure) u knjizi *Simbolička razmena i smrt* Bodrijar otvara put ka simulaciji, simulakrumu, fatalnosti, imaginarnom, ekstazi, ravnodušnosti. Upravo treba početi od ova dva spomenuta teoretičara, kako bi se naznačilo, šta je to što oni nisu mogli predvidjeti – da ćemo se naći u „oblasti *potpune slobode*“, a tu vladaju „sveopšta bezosečajnost, neljubaznost i razočaranje; neka vrsta magije, magijske obaveze, vezivala je znak za stvarnost ali je kapital znakove oslobodio ove ‘naivnosti’ kao bi ih pustio u optičaj“.³²⁹ Sada se oslobađamo poimanja i rada, i proizvodnje, i radne snage; one ne nestaju u potpunosti, ali njihove odrednice pokazuju se sve više fleksibilnim, neuhvatljivim, višeznačnim, a time se kapital oslobađa rada i pokazuje svoju potpunu moć. Ubrzani protok novca stvara iluziju obilja koja zapravo skriva nove oblike siromaštva i perverznu igru u kojoj oslobođeni proletarijat biva u potpunosti zaveden lažnim slikama.

Po Bodrijaru, period od renesanse do savremenog doba može biti predstavljen kroz „tri reda simulakruma“ - podražavanje, proizvodnja i simulacija – i vezuju se za prirodni, tržišni i strukturalni zakon vrijedno-

328 Фридрих Нице, *Воља за моћ*, превод Душан Стојановић (Београд: Просвета, 1972), 60.

329 Žan Bodrijar, *Simbolička razmena i smrt*, prevod Miodrag Marković (Gornji Milanovac: Dečje novine, 1991), 16.

sti.³³⁰ Tako se već od tog perioda uspostavlja lažno zajedno sa istinitim, ono što oponaša život, stvarnost i umjetnost postaje sve vidljivije, a razvijanjem industrije dobijamo umnožavanje, reprodukciju reprodukcije. Mediji nas vode na neslućenim mogućnostima, slike same po sebi više nisu dovoljne, one moraju da se kreću, da imaju vlastiti život, da kreiraju novu stvarnost. Ljudska bića sve više se usmjeravaju ka pasivnoj recepciji simuliranog koje nadjačava samu stvarnost i ulazimo u polje *hiperrealnosti* u kome se subjekt pretvara u objekat. Nove forme umjetnosti ukazuju na karakteristike te „realistične simulacije“: „razgrađivanje stvarnog na njegove detalje“; „beskonačnost viđenja“; „serijska forma“; „formula binarnosti i digitalnosti“.³³¹ Upućivanje na taj put znači i gubljenje kako predstave o umjetnosti i stvarnosti, tako i njihovo nestajanje u maglama vlastite iluzije. Na scenu stupa i sveopšta manipulacija i gube se jasne granice između onih koji manipulišu i onih koji su manipulisani, što postaje čak i manje bitno. Drugi proces koji se odvija i zasjenjuje prethodno jeste potrošnja koja je postala sama sebi dovoljna i u kojoj se i ljudi pretvaraju u robu i njihova vrijednost se određuje prema brzo smjenjivim trendovima i modi. Nasuprot i protiv moći manipulacije, simulacije i mode ne može se djelovati pobunom klasičnog tipa, već sve to zahtijeva neke nove načine dekonstruisanja.

Kao i Merlo-Ponti i Fuko, i Bodrijar na filozofsku i sociološku pozornicu dovodi zaboravljena tijela, tijela toliko dugo prekrivena metafizičkim velovima i udaljavana od samih sebe. Ipak, ovdje nije cilj da se opiše tijelo i procesi koji se odvijaju u njemu ili izvan njega spajajući ga sa svijetom ili da se prikaže kako društvo disciplinuje tijela, ovdje su tijela postavljena da bi bila pročitana, da bi se proučili svi oni znakovi koji su na njih dugo upisivani, koji su ih obilježavali. Nagost tijela postaje medijski sveprisutna, te se čini da je ono oslobođeno, kako je prethodno i psihoanaliza oslobodila ljudsko biće za svijest o vlastitom tijelu, ali sve to donosi nove pričine. To ogoljavanje ne znači i predočavanje istinitog, tijelo postaje platno za dopisivanje novih znakova, stvaranje novih igara, koji ponovo kreiraju lažnu predstavu o njemu. Previše govora o seksualnosti i zavodljivost tijela odvlače tako pažnju od njegove krhkosti, kratkotrajnosti i prikrivaju strah od smrti.

„Nasuprot besmislenoj iluziji živih koji bi želeli da žive na račun izopštavanja mrtvih, nasuprot iluziji koja se sastoji u svođenju života na *apsolutni višak vrednosti* iz koga je odstranjena smrt, neumitna logika

330 Up., *ibid.*, 61.

331 *Ibid.*, 87 – 88.

simboličke razmene uspostavlja ekvivalentnost života i smrti – hladnim neminovnim preživljavanjem.³³² Živimo u vremenu u kome se umjesto suočavanja pojedinaca sa vlastitom smrtnošću proizvode diskursi koji služe da se prodaju proizvodi i stvari koji će nas ubijediti u besmislicu o odgađanju neminovnog kraja. Bespoštedna vrtnja u krugu novca i kapitala zavarava govorom o vremenu koji je novac i novcu koji se može akumulirati. Ako je tako onda bi se vrijeme moglo akumulirati, ako akumuliramo vrijeme možda možemo isto učiniti sa životom. Prevara je potpuna. Spajajući tako sve ono potisnuto u nesvjesnom i neizgovoreni strah od kraja imamo hrabrost tek primaknuti se *simboličkoj smrti* koja treba biti uklopljena i iskorišćena kroz proizvodnju, potrošnju, razmjenu i upotrebu.³³³

Dok vrijeme i prostor ostaju bez jasnih granica, ni subjekt više ne predstavlja ono jasno definisano polje izvjesnog i u svojoj suštini nepromjenljivog. Subjekt gubi i ono prema čemu se najviše određivao – objekt, oni sada postaju jedno i tu se krije novi put koji nas vodi razotkrivanju suštine.³³⁴ Problem je u tome što ni suština više nije ono što je bila, pa ostaje pitanje kuda nas ti putevi vode. Ono što smo u međuvremenu propustili da primjetimo jeste to, da se dogodio „savršen zločin“, odnosno „realizacija sveta aktuelizovanjem svih podataka, transformacijom svih naših činova i svih događaja u čistu informaciju“.³³⁵ Realnost nije nestala, ali ljudska bića kao da sve više žive iluziju života, a ne život sam, jer sve što nam se događa u sve većoj mjeri prenosimo na ekrane, slažemo i preslagujemo bez ograničenja i sve te nove slike vraćaju se u realnost čineći je neprepoznatljivom. Ljudska bića pretvaraju se u pokretne reklame pri čemu nestaju granice između iluzije i stvarnosti, bijeg od metafizičkog završava u virtuelnom iz koga je sve teže pobjeći. Da li onda glavni filozofski problem postaje tek „problem realnog kao tehnološkog viška“?³³⁶ Ili je upravo u tome „savršen zločin“, da je realno nestalo, a da ne možemo više pronaći ni same njegove ostatke? U potrazi za savršenstvom stižemo tako do savršenog Ništa i savršene praznine, koji istina imaju zavodljivu pojavnost, ali u vidu blage nostalgije jasno se očitava i

332 Ibid., 142.

333 Up., ibid. 164 – 166.

334 Žan Bodrijar, *Savršen zločin*, prevod Ervin Ban (Beograd: Beogradski krug, 1998), 8 – 9.

335 Ibid., 35.

336 Ibid., 54.

dalje ljudska potreba za boravkom u svijetu realnosti, ali i za istinskom iluzijom.

U nastojanju da sve ogolimo, da bića, stvari, procese, osjećanja pokažemo u toj njihovoj ogoljenosti, napravimo vjernu reprodukciju te ogoljenosti, te tu ogoljenost umnožavamo i širimo kao vijest, živimo u iluziji da prikazujemo iluziju pri čemu i ona sama nestaje i gubi svoj smisao i ulogu koju je imala dok se odmjerala sa realnim svijetom punim tajni. Umjesto pogleda prema unutra kontinuirano se podržava prisila okretanja prema spoljašnjosti, pretvaranje svega u format informacije, njen što brži prenos i sveopšta komunikacija koje postaju same sebi smisao. Problem sa informacijom je što ona ipak „ne uspeva da kompenzuje naglo gubljenje značenje u svim oblastima“, a kao i da „nema ničeg zajedničkog sa značenjem“, jer je tek puki „operacionalni model“.³³⁷ Svijet preobilja informacija, potpune otvorenosti i svih mogućih načina premrežavanja u komunikaciji, razvoj medija i tehnologije koji nadržasta i same medije ipak je svijet u kome danas ljudska bića egzistiraju ne odustajući od traženje smisla vlastitih života iako se taj smisao čini daljim nego ikad.

1.3. Postmoderna strujanja ukazuju kako na rascjepe u znanju, tako i na rascjepe između slika koje smo stvorili i nas samih, i u potpunosti nas odmiču od izvjesnosti, sigurnosti temelja, predstave i pojavnosti bića kakvu je filozofija vijekovima stvarala. Kao i Fuko i Bodrijar, tako i Žak Derida ide tim nesigurnim, neoznačenim putevima praveći odmak od jasno zaokruženih filozofskih pojmova. U igri dekonstrukcije provodi se radikalno rasredištenje, briše se pozicija centra, sve što smo do sada poznavali u filozofiji i dalje je tu, ali nova preraspoređivanja u potpunosti mijenjaju poziciju iz koje počinjemo promišljanje. Kako naglašava Derida, to je „trenutak kada, u odsutnosti središta ili podrijetla, sve postaje diskurz – pod uvjetom da se možemo složiti oko te riječi – odnosno sustav u kojemu središnje, prvotno ili transcendentalno označeno nikada nije apsolutno prisutno izvan sustava razlika“.³³⁸ Ni za Deridu, kao ni za Fukoa strukture ne mogu biti ti novi okviri, već treba izaći i izvan njih, kao i izvan predvidljivosti kontinuiteta. Nema više prisile potvrđivanja već ranije utvrđenog identiteta, za istinom tragamo tek kroz razlike, prelome. Istine jesu zapisane, zamrznute u tekstu, prije nego u izgovorenom, samo

337 Žan Bodrijar, *Simulakrumi i simulacija*, prevod Frida Filipović (Novi Sad: Svetovi, 1991), 83.

338 Jacques Derrida, *Pisanje i razlika*, prevod Vanda Mikšić (Sarajevo: Šahinpašić, 2007), 299.

ostaje pitanje koliko smo sposobni da izađemo iz istraživanja opterećenog kanonskim tumačenjima i lancima determinacije.

Za Deridu ti momenti raskida jesu karakteristika epohe, ali ta promjena u mišljenju nije se dogodila odjednom već to možemo i primjetiti u Ničeovoj i Hajdegerovoj kritici metafizike, te Frojdovom (Sigmund Freud) psihoanalitičkom razaranju postojeće slike subjekta iako se oni zadržavaju unutar kruga nasljeđenih pojmova.³³⁹ „Baviti se temeljnim pojmovima cijele povijesti filozofije, de-konstruirati ih, ne znači obavljati posao filologa ili klasičnog povjesničara filozofije. To je zacijelo, usprkos prividu, najsmjeliji način da se iskorači iz filozofije.“³⁴⁰ Putevi istraživanja, koja je započeo Husserl sa fenomenologijom, i kod Deride dolaze do punog izražaja. Usmjeravanje ka stvarima samim, uzetim u najopštijem smislu, pokazuju se tako kao nepregledan prostor u kome razotkrivanje detalja, nijansi, procijepa, razlikovanja vode ka brojnim novim temama i problemima.

Ostajemo u dijalogu sa svim ranijim filozofima, ali skinuti su lanci hegelovskih istorijsko-filozofskih okova i razmaknute su ograde koje su onemogućavale dijalog između filozofskih disciplina. Bez obzira da li piše i govori o jeziku, književnim dijelima, Evropi, politici, univerzitetu, prijateljstvu Derida, oslobođen stega straha od upitanosti filozofa nad sudbinom same filozofije, potvrđuje stalnu potrebu bavljenja dekonstrukcijom. To je zahvat kojem se ne možete naučiti na jednom uzorku, to je zahvat koji je uvijek drugačiji, dekonstrukcija se ostvaruje tek kad prihvatimo mogućnost da smo i mi sami istovremeno u procesu dekonstrukcije. Zato Derida naglašava da nikad nije riječ o singularu, već o pluralu. „Često, naročito pri polemikama u SAD, smeta mi to što se ‘dekonstrukcija’ piše velikim slovom; a ja tu reč skoro nikad ne pišem u jednini. Postoje dekonstrukcije koje su posvuda na delu i koje zavise od lokalnih, specifičnih, idiomatskih uslova.“³⁴¹

U osnovi dekonstrukcije jeste razlikovanje koje se uspostavlja kao glavni čvor koji treba razmrsiti, ta *rAzlika (la différence)* u odnosu na tu, u izgovoru neprimjetnu, razliku (*la différence*) u kojoj nema slovne greške. *RAzlika* kod Deride jeste ono gdje sve počinje i završava, ali njeno moguće uokvirivanje ne smije biti u skladu sa uokvirivanjem klasičnih filozofskih kategorija, jer samim tim ukidamo istinsko razlikovanje kao

339 Up., *ibid.*, 299 - 300.

340 *Ibid.*, 302.

341 Žak Derida, *Za Moskvu u oba pravca*, prevod Bojan Savić Ostojić (Loznica: Karpos, 2012), 111.

proces koji se odvija. Razgraničavanje rAzlike i razlike jeste ono što u pitanje postavlja i jednu od ključnih postavki u filozofiji – problem identiteta.³⁴² Ako zanemarimo razlikovanje između dva entiteta koji imaju jasan, neupitan identitet i uputimo se ka traganju za razlikama unutar jednog entiteta, postavlja se pitanje u kojoj mjeri smo zanemarili svijest o tome da unutar tih okvira sve buja od razlikovanja. To je ono što je tradicionalna filozofija držala čvrsto okovanim, jer uočiti i najmanju pukotinu tamo gdje očekujemo da se suštinsko i slika o suštinskom u potpunosti poklapaju uzdrnjava temelje pojmovne filozofske strukture. „Dekonstrukcija polazi od izvesnih identiteta, konstrukta, ne da bi ih razorila nego da bi razdelotvorila njihovu imanentnu, nedokazanu (...) veru: ubeđenje, fiksaciju, dogmu, njihovu bezrezervnu potčinjenost *načelu identiteta*, njihovu usredištenost u ovoj ili onoj strategiji poistovećivanja.“³⁴³

Za Deridu pismo, a ne govor, predstavlja ono prema čemu treba da imamo daleko veću odgovornost kada se upustimo u tumačenje, dok interpretiramo klasične tekstove interpretacija se bavi ili elementima ili opštim pogledom na konstrukciju, a da pri tom ostavlja po strani tekst onakav kakav jeste. Pitati, kako filozofi zaista pišu, i šta sve osim glavnih stavova promiče u tekstu, jeste sve ono što je pokrenuto sa razvojem filozofije jezika i jačanjem te filozofske discipline. Ali, dok se analitičari u filozofiji bave preciznošću riječi i iskaza, strukturom rečenice, a oni okrenuti evropskoj kontinentalnoj filozofiji sagledavaju najopštiji koncept tumačenja, izmiče upravo odgovor na pitanje: šta jeste uistinu napisano? Označeni, znak i označitelj uvijek će biti na istoj liniji, ali ono što sigurno znamo jeste da potpunog preklapanja nema, stvar je u tome, da li to želimo ili ne želimo primjetiti i uvažiti. Ono o čemu možemo jedino govoriti jeste prisutnost (znaka), postojanje u blizini *logosa*.³⁴⁴ Usuditi se misliti razliku, ići za onim što ukazuje na odstupanje a ne na podudaranje, znači upustiti se u novo promišljanje identiteta, istosti i drugosti, same suštine bića. Za Deridu to znači biti u dijalogu sa savremenikom – Emanuelom Levinasom (Emanuel Lévinas) koji svoju filozofiju počinje od ontologije, ali je kasnije stavlja na mjesto iza etike.³⁴⁵ Promišljanje o razlici neminovno vodi ka Drugom, ka susretanju, ka onom što nije unaprijed dato i zadato.

342 Up., Milorad Belančić, *Razlozi za dekonstrukciju* (Beograd: Krug, 2005), 97 – 98.

343 Ibid., 44.

344 Up., Jacques Derrida, *O gramatologiji*, prevod Ljerka Šifler-Premec (Sarajevo: Veselin Masleša, 1976), 28.

345 Up., Жак Дериде, *Насиље и мейшафизика. Оілед о мисли Емануел Левинаса*, превод Сања Тодоровић (Београд: Плато, 2001)

Deridin put ka istini (istinama) kroz razlikovanje ne može biti jasno ocrtan pravac, već prije praćenje *traga* – slušanje i razumijevanje govora i pisma Drugog. „Područje bivstvjućeg, prije no što je određeno kao područje prisustva, stukturira se prema različitim mogućnostima traga, genetičkim i strukturalnim. Predstava drugog kao takvog, tj. prikrivanje njegovog 'kao takvog', uvijek je već započelo, i njemu ne izmiče nijedna struktura bivstvjućeg.“³⁴⁶ Pri tome pismo je to koje nam ostavlja prave tragove, a ne govor, jer u govoru lako bivamo zavedeni, dovedeni u obmanu.³⁴⁷ Fonocentrizam, kao uostalom i logocentrizam, jeste ono što nas drži zarobljenim u već zaokruženim predstavama, pri čemu se fonocentrizam pokazuje kao univerzalna struktura dok je logocentrizam posljedica evropocentrizma, ono što proističe iz „genealogije *logosa*“³⁴⁸ kao osnove zapadnoevropske metafizike.

Trag je ono što nam dozvoljava da se odvojimo od čvrstih struktura, ne samo kad je u pitanju mišljenje, već i od svijesti o onome što smo mi kao tijelo u cijelosti, tijelo koje proizvodi mišljenje. „On pripada telu, on jeste telo, (...), ali on je taj deo koji se odvaja od tela. A iskustvo je zapravo iskustvo tog 'ostatka', koji se odvojio da bi... – komad vaše kože, deo koji postaje tekst.“³⁴⁹ Sa Deridom tako ne upoznajemo definicije, jasna određena značenja pojmova, niti otkrivamo (vječnu i nepromjenljivu) istinu. Filozofirati zajedno sa Deridom, tačnije u njegovoj blizini, znači biti u dijalogu koji se nikad ne završava, oduprijeti se potrebi za sigurnošću koji nam ostavljaju već uobličeni pojmovi, ne plašiti se razlike i drugačijeg, ne zaboraviti da su u filozofiji i dalje pitanja važnija od odgovora. Takvo otvaranje novog dijaloga slijedi i poslije razvoja i uticaja feminističkih teorija.

2. Feministička filozofija

Djelovanje ženskih pokreta i promjene koji su oni proizveli u društvu, te nevjerojatno brzi razvoj feminističkih i rodnihi teorija doveli su filozofiju pred nove izazove. Nizu filozofskih disciplina i pravaca možemo sada dodati i feminističku filozofiju i filozofiju roda, odnosno možemo

346 Derrida, *O gramatologiji*, 63.

347 Up., *ibid.*, 183 – 184.

348 Derida, *Za Moskvu u oba pravca*, 119.

349 *Ibid.*, 132.

govoriti i o feminističkoj etici, feminističkoj epistemologiji, feminističkoj filozofiji politike. Neke od feministički orijentisanih filozofkinja tvrđice da zapravo nije riječ o posebnoj disciplini, već da je ona više od toga, s obzirom da se radi o sveukupnoj kritici filozofskih problema, pojmova i kanona.³⁵⁰ Uprkos tome, nastojanje da se ignorišu rad i djela filozofkinja i filozofa, koji se bave temama iz ovih oblasti, i dalje je podjednako i u analitičkoj i evropskoj kontinentalnoj filozofiji. Sve do 20. vijeka ženska imena su rijetkost u enciklopedijama, leksikonima i istorijama filozofije.³⁵¹ Ako se i postavi pitanje³⁵², šta je razlog tome, neće uslijediti objašnjenje već će se najčešće navoditi da žene i nisu (bile) predodređene za filozofiju kao da je riječ o nečemu nepromjenljivom i sudbinskom, a ne onom što zavisi od jednakih mogućnosti za pristup obrazovanju. Ono što i danas izaziva čuđenje jeste činjenica, da takvi navodi nisu zasnovani na argumentaciji već na mizoginim i seksističkim izjavama koje nalazimo u nekim od najpoznatijih klasičnih djela filozofije od antičkog perioda do danas kao što su ona Aristotela, Fridriha Ničea, Šopenhauera (Arthur Schopenhauer)³⁵³.

Žena, žensko iskustvo, žensko viđenje svijeta za najveći broj filozofa kroz cijelu istoriju, a dobrim dijelom i u savremeno doba, jeste nešto neprimjereno filozofiji. To ih, ipak, ne sprečava da unutar svojih tekstova, dok raspravljaju o racionalnom i iracionalnom, te zahtjevaju poštovanje strogog naučnog stila pisanja i upotrebe određene filozofske metodologije, usputno iznose svoje stavove, zapravo predrasude, o ženama. Kada više nije bilo moguće potpuno odbacivanje feminističkog, nastojalo se ostati pri naglašavanju da žena jedino može biti određena u odnosu na muškarca, a nikako kao nešto samostalno. Kako naglašava Simon de Boovar (Simone de Beauvoir) žena nije viđena kao „autonomno biće“, već samo kao *Drugo*.³⁵⁴

350 Up., Ursula I. Meyer, *Einführung in die feministische Philosophie* (München: Deutschen Taschenbuch Verlag, 1997), 23.

351 Detaljnije istraživanje feminističke filozofije i položaja žena u istoriji filozofije u knjizi: Milena Karapetrović, *Ona ima ime. O filozofiji i feminizmu* (Banja Luka: Artprint/Udruženje žena „Lara“, 2007)

352 Pogledati kratki tekst pod nazivom „Zašto u filozofiji nema žena“, u: Lino Veljak, *Prilozi kritici lažnih alternativa* (Beograd: Otkrovenje, 2010), 40 – 46.

353 U istoriji filozofije, osim Ničea, po izražavanju neskrivene mizoginije najčešće se navodi Šopenhauer. Pogledati, na primjer, tekst: Hrvoje Jurić, “Svijet kao samovolja i predrasuda. Schopenhauer o spolnosti i ženama”, u *Filozofija i rod*, ured. Gordana Bosanac, Hrvoje Jurić i Jasenka Kodrnja (Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 2005), 49 – 65.

354 Simon de Boovar, *Drugi pol*, I tom, prevod Zorica Milosavljević (Beograd: Bigz, 1982), 12 – 13.

Osvjetljavanje mizoginih tekstova bila je tek jedna od tema u ranom razvoju feminističke filozofije, ali kasnija istraživanja se znatno proširuju i produbljuju. Tako se u historiji filozofije dalje „analizira cijeli niz afektivnih, pojmovnih i institucionalnih problema koji u obzir uzimaju rodnu dimenziju uopšte, bilo da je riječ o muškarcima ili ženama“.³⁵⁵ Time je i naglašeno da je filozofija (kao i druge naučne oblasti) kroz isključivost baziranu na patrijarhalnom sistemu bila uskraćena za mnoge teme istraživanja. Tek sa jasnije izraženim feminističkim pristupom u akademskim okvirima pokazalo se da postoji cijeli skriveni tok historije filozofije u kome su učestvovala i žene, ali nisu bile prepoznate i priznate kao teoretičarke vrijedne spomena, jer je tako određivao autoritet oblikovan nadmoćnim maskulinitetom zamaskiran u formi lažnog univerzalnog. U nastavku ovog poglavlja fokusiraćemo se tek na mali broj problema koji su posljednjih decenija prezentovani u sve obimnijoj literaturi iz feminističke i filozofije roda. Da bismo govorili o ontologiji iz feminističke perspektive, neophodno je osvrnuti se prethodno na položaj žena u historiji filozofije, razvoj feminističke filozofije i njenu metodologiju.

2.1. Iskorak je bio moguć tek kad su žene od sredine 20. vijeka počele zauzimati u većem broju značajnije pozicije na univerzitetima i u nauci uopšte, kada su bile u prilici da se izbore za svoj prostor unutar filozofije. Feministička historija filozofije pokazuje da postoje još od antičkog perioda usamljeni ženski glasovi koji su, uprkos snažnom otporu učešću žena u javnoj sferi i historijskim događanjima, ostali zabilježeni i možemo ih tek sada povezati. Ženska historija filozofije, razvijanje one *her-story* umjesto nadmoćne *his-story*³⁵⁶, istovremeno predstavlja dvostruki rad: prvi, onaj vidljivi koji na svjetlo iznosi brojna imena filozofkinja i drugi, onaj manje vidljiv koji se odnosi na borbu da sav taj napor i rezultati budu uopšte priznati unutar filozofije. Osim toga, dodatno opterećenje predstavlja to, što njihov privatni život veoma često biva predmet komentara prije nego njihova dostignuća u filozofiji, što za muškarce obično nije slučaj.³⁵⁷ Historiji filozofije iz feminističke perspektive možemo pri-

355 Robin May Schott, "Feminism and the History of Philosophy", in *The Blackwell Guide to Feminist Philosophy*, eds. Linda Martín Alcoff and Eva Feder Kittay (Oxford, UK; Malden; Victoria: Blackwell Publishing, 2007), 54.

356 Sa razvojem feminističke teorije razvija se i feministička terminologija. Termin 'her-story' nastaje krajem šezdesetih godina i predstavlja igru riječi *his-story* (*njegova priča*) i *her-story* (*njena priča*).

357 Ovu konstataciju pronalazimo u brojnim knjigama, ne samo iz oblasti feminističke filozofije, već i feminističke i rodne teorije uopšte i vezano za različite oblasti nauke. Ovdje, na primjer, vidjeti: Ingeborg Gleichhauf, *Ich will verstehen. Geschichte der*

stupiti na dva načina. Jedan je vezan za mukotrpan arhivski rad i skupljanje podataka o ženama u filozofiji od antičkog perioda do danas, te uzimanje u obzir društveno-istorijskih okolnosti u kojima se odvija njihov rad. Drugi način je preispitivanje istorije filozofije, ne samo ukazivanjem na mizogine tekstove, već i s obzirom na način koji filozofi promišljaju kategoriju roda i rangiraju određene teme i probleme. Unutar toga možemo uspostavljati i niz specifičnih kriterijuma.

U enciklopedijama i leksikonima koji imaju za cilj opšte predstavljanje žena u filozofiji, umjesto detaljnih biografija, najčešće se nastoji prikazati što više žena koje su na bilo koji način doprinijele razvoju filozofije pri čemu se rezultati njihovog rad mjere prije svega periodom u kome su živjele i barijerama koje su morale prevazići da bi se njihov glas čuo ili riječ mogla ostati zapisana ili objavljena.³⁵⁸ Ova vrsta prikaza predstavlja neprocjenjiv resurs za dalja produbljenija istraživanja, kako djelovanja pojedinih teoretičarki tako i drugačijeg predstavljanja jednog filozofskog perioda.

Nije rijetkost da se pri izboru žena u filozofiji prave popisi, bez ulaska u raspravu o hegemoniji maskulinog, te je onda riječ tek o veoma malom broju filozofkinja i to uglavnom iz savremenog perioda. Iako je polazište isto, namjere i ciljevi mogu biti potpuno suprotni: s jedne strane su oni teoretičari i teoretičarke koje u potpunosti zanemaruju doprinos feminističke teorije, a s druge strane su oni koji imaju u vidu feminizam, ali izdvajaju samo one filozofkinje koje mogu biti priznate u glavnim tokovima filozofije i koje se ne bave u većini svojih radova filozofijom iz rodne perspektive. Primjer za ovo drugo navodi i Nadežda Čaćinović, kada naglašava da „svjesno feministička antologija tekstova o ženama u filozofiji“, ne mora i nije „tek posljedica aktivizma, nego teorijskog stava koji je moguće argumentirati“ ili mnogo jednostavnije rečeno „feminističko polazište ne možemo unaprijed diskvalificirati“.³⁵⁹

U pregledima, koji za glavnu temu imaju žene u filozofiji, zato najčešće nalazimo popise prema jednom ili više sljedećih kriterijuma: žene koje su učestvovala u radu različitih filozofskih škola ili se mogu vezati za razvoj filozofije i teorije uopšte, ali imamo zabilježene samo biograf-

Philosophinnen, 3. Auflage (München: Deutcher Tashenbucher Verlag, 2007) 8.

358 U jednom leksikonu na njemačkom govornom području, prvi put objavljenom 1994. godine, predstavljeno je 224 filozofkinje, a o interesu za ovu temu svjedoči podatak da je u izradi učestvovalo više od pedeset autorki. Up. Meyer, Ursula I. und Heidemarie Bennent-Vahle, Hgg., *Philosophinnen-Lexikon* (Leipzig: Reclam Verlag, 1997)

359 Ovdje je riječ o knjizi Mary Warnock, ed., *Women Philosophers* (London: Everyman, 1996) u kojoj je navedeno 17 filozofkinja. Dalji navodi u: Nadežda Čaćinović, ured., *Žene i filozofija* (Zagreb: Centar za ženske studije, 2006), 6.

ske podatke ili svjedočanstva o njihovom radu; žene čija su feministička filozofska djela ostala sačuvana i do danas; žene koje su u savremenom periodu dale značajan doprinos filozofskim raspravama, ali se nisu bavile feminizmom; te žene koje su se prvenstveno bavile feminističkom i rodnom teorijom a njihov rad je znatno uticao na feminističku filozofiju. Rodni i feministički pristup istoriji filozofije obuhvata i znatno širu oblast interesovanja, prethodno je navedeno bavljenje mizoginim tekstovima, te uključivanje ženskih imena, a sada se može i spomenuti ono što najviše zaokuplja savremene teoretičarke – na koji način biti u istinski produktivnoj raspravi sa nasljeđem filozofije, a ne tek u pukom suprotstavljanju.³⁶⁰

Jedna od takvih rasprava je i ona koja se čini da predstavlja tek ukazivanje na površne predrasude o ženama, ali je riječ o temi koja zadire u samu osnovu filozofije. Naime, veoma često se kroz istoriju filozofije isticalo da racionalno nije obilježje žene, samim tim univerzalni pojmovi filozofije i sve rasprave o racionalnosti jesu onda androcentrične i u pitanje dolazi objektivnost nekih od glavnih filozofskih postavki. Iako će često jedini argument biti da biće, subjekat ili svijest ne mogu biti ženskog ili muškog pola, filozofsko mišljenje bez obzira koliko težilo uopštavanju i apstrakciji nije odvojeno od same stvarnosti u kojoj ta podjela, i sve ono što ona proizvodi, postoji.³⁶¹

U ranim periodima istorije filozofije možemo pronaći samo rijetke žene, koje su bile u mogućnosti da dođu do znanja i da pokažu svoje znanje bez obzira na stege društva i položaj žena u tom društvu. One su svojim primjerima pokazale da se uvijek radilo, ne o prirodno određenim intelektualnim sposobnostima po polu, već o društvu koje nije dozvoljavalo ravnopravan pristup obrazovanju, pa tako i filozofskom obrazovanju. Kada se ženama sve manje moglo osporavati da se obrazuju, njihovo vrijeme ispunjavano je učenjem vještina i znanja koja se odnose na pojačavanje njihove podređene uloge u braku i privatnoj sferi. Kao klasični primjer toga možemo navest stavove Žan-Žak Rusoa (Jean-Jacques Rousseau) o obrazovanju koje krajem 18. vijeka oštro kritikuje Meri Vulstonkraft (Mary Wollstonecraft).³⁶²

360 Klasifikaciju koja uključuje ove tri grupe problema možemo naći kod Schott, "Feminism and the History of Philosophy", 54.

361 Upravo ovo je glavna tema u knjizi: Genevieve Lloyd, *The Man of Reason. 'Male' & 'Female' in Western Philosophy*, second edition (London: Routledge, 1993)

362 Up., Meri Vulstonkraft, *Obrana prava žene: sa kritičkim opaskama napolitička i moralna pitanja*, prevod Ranko Mastilović (Beograd: Filip Višnjić, 1994)

2.2. Feministička metodologija u filozofiji, i drugim humanističkim i društvenim naukama, razvija se i izgrađuje uporedo sa razvojem samih feminističkih i rodnihi teorija u jednom kratkom periodu. To vodi ka novim pitanjima, problemima i dilemama, prvenstveno onim vezanim za rasprave u kojoj mjeri ta nova stanovišta utiču na reinterpretaciju klasičnih filozofskih tekstova. Prethodno je pokazano na koji način i koliko dugo su žene bile isključene iz oblasti filozofije. Sve to je stvorilo ono marginalizovano Drugo koje je u jednom momentu postalo dovoljno snažno da bude predstavljeno u određenoj formi kako bi bilo naglašeno da postoji cijeli svijet saznanja i načina tumačenja stvarnosti koji je ostajao izvan filozofskih okvira. Filozofija jeste dijalog, rasprava, otvoren prostor u kome dopuštamo da slušamo i čujemo valjane argumente. Ako usljed duboko ukorijenjenih predrasuda nimalo ne sumnjajući unaprijed isključujemo nekog, nikad nećemo moći ni biti u mogućnosti da preispitamo snagu argumenata s druge strane.

Ne možemo govoriti o jedinstvenoj metodi, jer ni feminističku teoriju ne možemo predstaviti u jednini, kao što je to slučaj i sa filozofijom. Upravo je postmoderna dala poticaj i proširila prostor filozofskog istraživanja, te su Fukoova genealogija i arheologija kao i Deridina dekonstrukcija znatno uticale na utvrđivanje novih pristupa unutar feminističke filozofije. Jedan od primjera za to je, sad već klasično, djelo Džudit Batler (Judith Butler) *Nevolje s rodom* u kome se naglašava uticaj *francuske teorije* (kako se često postmoderna obilježava u SAD), te ono ka čemu je vodila – interdisciplinarnosti, pluralizmu, stvaranju novih oblasti kao što su kulturološke i postkolonijalne studije. To znači da su i ključne teme koje su uzete u razmatranje bile: hegemonija, identitet, prevod, diskurs, konstrukcija i dekonstrukcija. Pitanje metoda tako se još jednom pokazuje ne samo kao forma, nego kao ono neodvojivo od sadržaja. „Filozofija je preovlađujući disciplinarni mehanizam koji u ovom trenutku pokreće autorku-subjekta, iako se odista retko pojavljuje odvojeno od drugih diskursa. Ovo ispitivanje nastoji da afirmiše te pozicije na kritičkim granicama disciplinarnog života.“³⁶³

Subjekt koji filozofira o svijesti i subjektivnost, bez obzira na posvećenost što objektivnijoj spoznaji, ne može sam sebe isključiti iz tog procesa. Pokazala je to uostalom i fenomenologija koja nastoji biti najdosljednija u putovanju ka čistoj spoznaji, jer ono što se poslije toga otvara pred nama jeste upravo stvarnost sa svim svojim izazovima i promjenama

363 Džudit Batler, *Nevolje s rodom: feminizam i subverzija identiteta*, prevod Adriana Zaharijević (Loznica: Karpos, 2010), 42.

čiji smo i mi sami dio. Cilj feminističke filozofije nije ukidanje ili osporavanje svih ranijih filozofskih teorija, već kao i drugim pravicima koje su smjenjivali prethodna uticajna učenja, da se ponudi tumačenje iz sadašnjeg vremena, iz određenog prostora, iz vlastite pozicije. O tome govori Nensi Tuana i naglašava: „Mi ne možemo stajati 'izvan teksta' da bismo ga kritkovali, ali mi možemo koristiti ovo razumijevanje jezika roda da bismo se kretali kroz tekst drugačije nego što smo činili u ranijim periodima“.³⁶⁴ Kategorija roda neminovno unosi promjene u filozofiju, bez obzira na ignorisanje feminističkih teorija koje je i dalje uočljivo. Zato oni koji se bave feminističkih filozofijom ignorišu samo to ignorisanje i u bogatstvu i različitosti filozofskih koncepcija ukazuju na nove načine pristupa problemima.

Simon de Bovoar za svoje polazište uzima filozofiju egzistencije, a okvir predstavlja psihoanaliza i istorijski materijalizam. Pri tome se jasno naglašava da ovi filozofski pravci svojim sadržajem pokazuju da su na liniji kanonske patrijarhalno utemeljene filozofije, ali teme kojima se bave i odgovori koje daju mogu se jednako primijeniti na feminističko istraživanje. Psihoanaliza je značajna, između ostalog, jer se bavi i tijelom odnosno pokazuje „ljudsku egzistencijalnu situaciju“ razmatrajući ono tjelesno. Iz Marksove teorije ono što se može preuzeti kao osnova za feministička istraživanja jeste „da ontološke pretenzije ličnosti koja postoji dobijaju konkretni oblik prema materijalnim mogućnostima“.³⁶⁵ Idemo li u tom pravcu, onda na primjer i Hegelovu filozofiju i dijalektiku, sada možemo staviti u novi kontekst. „Upoznavanje sa dijalektičko-spekulativnom metodom filozofije slobode dovodi do svijesti da je problem emancipacije žena jedinstven sa poimanjem slobode.“³⁶⁶ Unazad sve do antičke filozofije na ovoj liniji otvara se tako nepregledni niz tema, koje su feministički teoretičari i teoretičarke, već dobrim dijelom i otvorili za nove uvide i istraživanja.

Feministička filozofija predstavlja, ne puki dodatak glavnim tokovima filozofije, već „istraživački program“ i ono što ima „transformativni potencijal“.³⁶⁷ Helen Longino sumira najznačajnije feminističke pristupe

364 Nancy Tuana, *Women and the History of Philosophy* (St. Paul: Paragon House, 1992), 114 - 115.

365 Bovoar, *Drugi pol*, I, 84.

366 Blaženka Despot, „Šta žene imenuju muškim mišljenjem?“, u *Izabrana djela Blaženke Despot*, ured. Gordana Bosanac, (Zagreb: Institut za društvena istraživanja; Ženska infoteka, 2004), 137.

367 Up. Alcoff, Linda Martin i Eva Feder Kittay, „Defining Feminist Philosophy“, in *The Blackwell Guide to Feminist Philosophy*, 8 - 10.

saznanju i načinima istraživanja naglašavajući da se o feminističkoj epistemologiji ne može govoriti u jednini, već treba naglasiti da „postoji obilje ideja, pristupa i argumenata kojima je zajednička samo predanost njihovih autora iznošenju i odbacivanju ponižavanja žena i rodne pristranosti naslijeđenih formulacija“.³⁶⁸ Kao glavne epistemološke teme mogu se izdvojiti: smještenost (situiranost, stanovište); ukidanje razlike subjekta i objekta; međusobna zavisnost onih koji spoznaju.

Poseban značaj se posvećuje prvoj temi, suprotstavljajući se nadmoći pogrešno utemeljene univerzalnosti i objektivnosti Dona Haravej (Donna Haraway) i Sandra Harding govore o *situiranom znanju*, odnosno neminovnosti veze saznanja i pozicije istraživača i istraživačica, te cjelokupnog društvenog konteksta. Ove pobrojane teme mjesta su i velikih rasprava unutar feminističke epistemologije, te se situiranosti znanja može suprotstaviti *privilegovanje rubova*, samo pitanje konteksta podliježe brojnim preispitivanjima, te sve to vodi i ka socijalnoj epistemologiji.³⁶⁹ Upravo zato što je i sama feministička filozofija u stalnom procesu promjene, preispitivanja, što je upućena na pluralizam i nehijerahičnost, metodološki postupci ne mogu biti jednom zadati i određeni kao potpuni.

2.3. Tek poslije kratkog osvrta na (ne)prisutnost žena u dugoj historiji filozofije i značaj feminističkog pristupa saznanju i metodologiji, moguće je otvoriti i druge značajne teme ili pitanje rodnog i feminističkog tumačenja unutar drugih filozofskih disciplina. Osim epistemologije, etika i filozofija politike su oblasti koje se najviše upućene na teme koje su pokrenute sa feminizmom, te ovdje bilježimo i najveći dio radova iz feminističke filozofije. Ne ostaje, ipak, nedodiruta feminizmom i rodnim teorijama, nijedna značajnija disciplina, oblast ili pravac. S obzirom na glavnu temu ove knjige u nastavku će biti riječi o ontologiji. Iako se stalno naglašava da je ono suštinsko, biće, osnova svijeta, bit ljudske stvarnosti odvojeno od rodne podjele, treba naglasiti da ne samo feminističke teorije, već i pravci u filozofiji poslije Hegela pokazali su u kojoj mjeri stvarnost dodiruje pojmove i obrnuto.

Ovdje se možemo podsjetiti i Adornove naznake da je jedan od zadataka filozofije i „da probudi ovaj život, koji je zakopan u terminima i u

368 Helen E. Longino, „Feministička epistemologija“, u *Epistemologija. Vodič u teorije znanja*, prir. John Greco i Ernest Sosa, prevod Neven Dužanec i dr. (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2004), 410.

369 Up., Ibid.

riječima".³⁷⁰ Savremena epistemologija ukazala je na to da potpune neutralnosti u nauci nema, posebno u društvenim i humanističkim naukama, te su na red došla pitanja: šta jeste objektivno i kojoj mjeri su objektivni i bez ubjeđenja oni koji utiču na pravce razvoja nauka? Ako govorimo i pišemo u filozofiji jezikom koji ni na koji način ne prepoznaje i egzstenciju žena, da li i dalje možemo tvrditi da se filozofija služi neutralnim i objektivnim određenjima? Nije stvar u tome da se sada jedino ucrtaju jasne granice muškog i ženskog svijeta, već da se razmotri odnos ta dva svijeta koja nisu potpuna odvojena, ali su bila postavljena na pogrešne temelje. Feminističko, ne znači baviti se samo ženskom perspektivom, nego razmotriti pitanje roda uopšte, odnosno „načina na koje naše pogledi podupiru ili kritikuju opresivne obrasce mišljenja i ponašanja“.³⁷¹

Ili, ako ćemo strogo tragom ontologije, slijede neminovno pitanje: da li je zaista moguće promišljati o biću i bitku, subjektu i objektu, odnosu suštine i pojave, identitetu, sopstvu a da u obzir i dalje ne uzimamo kategoriju roda, vijekovima izostavljeno žensko iskustvu i filozofsku nužnost stalnog preispitivanja pojmova? Kada danas obrazovane filozofkinje rodno osvještene, kao i feministički orijentisani filozofi prođu kroz filozofske tekstove, jasno se može očitati to neprepoznavanje ženskog i rodnog u toj utvrdi kanona. O tome Simon de Bovoar piše: „Drama žene je baš taj konflikt između osnovnog zahteva svakog subjekta, koji se uvek postavlja kao bitan, i potrebe situacije koja ga čini nebitnim. Kako se u ženskim uslovima može ostvariti ljudsko biće?“³⁷² Ta napetost, nemir, spoznaja prepuna tamnih mjesta, prećutanog i izostavljanog, svijest o Drugosti tek u 20. vijeku omogućila je da na red dođu i ova pitanja i stvorila osnovu za razmatranje problema u ontologiji i metafizici i iz feminističke perspektive.

S jedne strane, dekonstruiše se i preispituje uspostavljenost Drugog a samim tim i onog što se bez upitnosti dugo podrazumijevalo kao Prvo, s druge strane, neminovno je novo tumačenje bića i njegovih granica. Pitanje Drugog i razlike razmatra se kroz cijelu filozofiju u najopštijem smislu, pri čemu se nije uzimala u obzir upravo ona najočitija, polna/rodna razlika, te je to bila tema od koje se moralo početi da bismo uopšte mogli raspravljati i o jednom od ključnih filozofskih problema - identitetu. Ono što je polnu/rodnu razliku izdvojilo iz svih ostalih jeste to što

³⁷⁰ Adorno, *Filozofska terminologija*, 18.

³⁷¹ Sally Haslanger, "Feminism in metaphysics. Negotiating the natural", in *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, eds. Miranda Fricker i Jennifer Horsby (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 124.

³⁷² Bovoar, *Drugi pol*, I, 25 - 26.

je toliko bila vidljiva, da se jednostavno podrazumijevala u stvarnosti, ali nije bila ono što bi moglo biti uključeno u teoriju. „Rodno/spolna razlika jedinstveni je slučaj načina proizvodnje Drugoga, kao jedini slučaj personifikacije posljedice po jednu stranu koja u razlikovanju učestvuje.“³⁷³ Biti upućen na razliku nužnost je feminističke filozofije, a oni koji učestvuju u toj debati razlikuju se tek po tome u kojoj mjeri i na koji način pristupaju razlikovanju samom.

Jedna od starih filozofskih tema – identitet – ponovo je tako dobila zamah kroz feminističku filozofiju, ono oko čega su se teoretičari i teoretičarke sporili u diskusijama bilo je, da li je sada riječ o konstrukciji, dekonstrukciji ili nekom trećem pristupu.³⁷⁴ Iako je jedna od onih koja je svojim radom inicirala debate o polu i rodu, razlici i identitetu Džudit Batler naglašava da ne smijemo ostati zarobljeni u teoretisanju razlike. „Ključni zadatak je da se lociraju strategije subverzivnog ponavljanja koje ove konstrukcije omogućuju, da se afirmišu lokalne mogućnosti intervencije učesćem upravo u onim praksama ponavljanja koje uspostavljaju identitet, čime se, dakle, javlja immanentna mogućnost njihovog osporavanja.“³⁷⁵ To samo biće i suštinsko bića i bitka, te osnove njegove pojavnosti, koje filozofija (ontologija) nastoji dosegnuti pokazuje se sada ponovo daleko od jasno uobičenog i zauvijek određenog.

Uprkos tome u filozofiji i dalje su jasno uočljiva „tvrdochorna ustrajavanja na ovjekovječenu zatečene hijerarhije bića, uključujući tu u posebnoj mjeri i hijerarhiju koja vlada u okružju ljudskih bića“.³⁷⁶ Iako tome svjedoče i drugi filozofski pravci, pristup sa stajališta feminističke filozofije još se nastoji zaobići pri čemu se pokazuje veći otpor nego prema postmodernim teorijama. Uprkos tome, kritika ostaje jedina produktivna kako za ontologiju i metafiziku, tako i za cjelokupnu filozofiju, te zato „um jedino valja osloboditi od robovanja metafizičkim utvarama, čak i kada one naizgled nemaju nikakve veze s bilo kakvom metafizikom“.³⁷⁷ Ne smijemo zaboraviti ni to da ontičko i ontološko, bez obzira na svu moć apstrahovanja i pokušaj približavanja duhu i umu u najopštijem obliku, nije i ne može biti odvojeno od etičkog, političkog i društvenog. Kako na-

373 Gordana Bosanac, „Metafizika Drugoga u horizontu rodno/spolne nejednakosti“, *Filozofija i rod*, ured. Gordana Bosanac, Hrvoje Jurić i Jasenka Kodrnja (Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 2005), 84.

374 O ovom pitanju i u tekstu: Milena Karapetrović, „U sjeni avatara. O (re)konstrukciji ženskog identiteta“, *Filozofska istraživanja* 125, 1 (2012): 31 – 38.

375 Batler, *Nevolje s rodom*, 295.

376 Veljak, *Prilozi kritici lažnih alternativa* (Beograd: Otkrovenje, 2010). 28.

377 *Ibid.*, 22.

glašava Hana Arent (Hannah Arendt): „Zaista, izgleda kao da je biće jednom kada se ispoljilo, nadvladalo pojave; međutim, do sad niko nije uspeo da *živi* u svetu koji se ne ispoljava sam od sebe“.³⁷⁸ U tom smislu ignorisanje feminističkog pokazuje se kao neznanje ili tek očajnička odbrana ubjeđenja, a nikako univerzalnog znanja koje tu oznaku gubi temelji li se na isključivanju i izuzimanju. Suštinsko (ljudskog) bića nije ni žensko ni muško, ono jednostavno mora da uključuje i jedno i drugo.

XXX

Promjene koje su u filozofiju donijele postmoderne i feminističke/rodne teorije još jednom su ukazale u kojoj mjeri je teško suočiti se sa tim promjenama u vremenu kada one nastaju. Zamislimo li, tumačenjem nedodirnutu, istoriju filozofije kao zaleđenu ravnu površinu, bićemo često u prilici da zaboravimo sve one potrese u mišljenju koji su prije mnogo vijekova stvarali taj nevjerovatni prostor filozofije. Ti potresi se i sada događaju, ali nedostatak vremenske distanca još ne dopušta da posljedice tih promjena u većoj mjeri budu vidljive u tom razućenom prostoru. Da li možemo slijediti neravnine, ono što odstupa od glavnog toka? Možda možemo to reći, na deridijanskom tragu, i na ovaj način: „Izgleda da je metafora *prevođenje* onoga nepoznatog ili još nepostalog u ono poznato i postalo, prenošenje značenja nečeg drugog u ovo prvo sa čim i u čemu živimo. Metafora, otuda, ne poznaje identitet, nivelaciju, ona nije element ravnih ploha. Naprotiv, metafora podaruje jeziku *reljefnost*“.³⁷⁹ Osim metafore čini se da je upravo reljefnost, ono s čim toliko dugo živimo, a što smo previdali, kao uostalom i pukotine, diskontinuiteti i odstupanja u bilo kom obliku.

Tokom posljednjeg vijeka filozofija ne samo da se suočila sa brojnošću pravaca koji su nastajali, već sa radikalnim zahtjevima koji su dolazili upravo iz filozofije a ne izvan nje. Tako je analitička filozofija započela sa logičkim pozitivizmom koji je filozofiju svodio na puki instrument koji treba da pomogne tek sređivanju jezika. Postmoderna je tražila da se filozofija suoči sa vlastitim granicama, da se ne bavi samo istinom već i mnjenjem, da ne ide bezbjednim tragom izvjesnosti već da se upusti u neizvjesnost, da ne ide u dubinu već u širinu i ka površini i u središte stvarnosti. Feministička filozofija je postavila zahtjeve za potpunim pre-

378 Hana Arent, *Život duha*, prevod Adriana Zaharijević i Aleksandra Bajezetov (Beograd: Službeni glasnik; Alexandria Press, 2010), 39.

379 Miodrag Živanović, *Metafora i filozofija* (Sarajevo: Svjetlost, 1990), 113.

ispitivanjem univerzalnosti pojmova, istorije filozofije. To je tražilo suočavanje sa sjenovitim mjestima filozofije koja su upućivala na nedopustivu isključivost u određivanju prava na bavljenje filozofskim istraživanjima. Pokazalo se tako, da osim filozofskih istina koje mogu da izdrže provjeru i u vremenu sadašnjem, ostaje u filozofiji i mnoštvo neodrživih ubjeđenja, nepostavljenih pitanja, problema koji su ostali po strani. Sve to, koliko god se činilo da slabi filozofiju, zapravo je otvorilo nove mogućnosti za njen preobražaj koji je bio neminovan u svijetu koji donosi silovite promjene.

Ontologija, kao i filozofija uopšte, (p)ostaje otvoren projekat, istraživačka platforma, veliki prostor čije granice i danas jedva da naslućujemo, te ne postoji strah od toga da će za nju biti manje mjesta u svijetu (nauka) koji se ubrzano mijenja. Da li je filozofija medijski manje ili više zastupljena, i u kojoj mjeri ostaje trenutno u sjeni drugih oblasti na univerzitetima, pri tome je manje bitno za njen opstanak. Ono što ne treba da plaši nije ni sve intenzivnije pomjeranje granica oblasti nauka i ulazak u interdisciplinarnost, jer upravo iz svoje duge istorije filozofija pokazuje u kojoj mjeri se mijenjala i odgovala izazovima vremena uprkos svim svojim slabostima.³⁸⁰ Stalno dovođenje vlastitih odgovora pred sud sumnje uostalom jedna je od glavnih karakteristika filozofije. Treba ponoviti, drugačije tumačenje filozofskih problema, te uvođenje novih tema u filozofiju ni u ranijim periodima nije prolazilo bez otpora i lomova, a baš na tim mjestima stvarala su se čvorišta za dalja napredovanja i širenje horizonata. Ili da slijedimo pojednostavljeno objašnjenje: „Filozofiju posmatram više kao refleksivnu nego kao produktivnu. Sređivanje nereda koji pravimo dok razmišljamo o svetu je stalna aktivnost.“³⁸¹

Na primjeru ontologije/metafizike moglo se do sada vidjeti kako izgleda to „sređivanje nereda“ koje traje od samog zasnivanja discipline - od toga da nismo u mogućnosti da jasno razdvojimo ove dvije oblasti, preko pojmova čije značenje ne ostaje jednom utvrđeno i nedotirano novim istraživanjima, do ukazivanja koliko je važno da se predočavaju nove interpretacije. Pokazalo se, da je ono najvažnije u filozofiji sam život mišljenja i promjene koje se neprekidno odvijaju. Zahvaljući filozofiji i dalje se pitamo: Ko sam ja? Ko smo to mi? Šta je biće (bitak), a šta suština? U kojoj mjeri pojavnost jeste stvarna slika duha ili tek iluzija? Šta je identitet, i da li je to što vidimo kao isto ipak nešto drugačije? Šta je smisao

380 O ovoj temi pogledati i Lino Veljak, *Od ontologije do filozofije povijesti* (Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 2004), 19 - 20.

381 Laš Fr. H. Svensen, *Šta je filozofija?*, prevod Sofija Vuković (Loznica: Karpos, 2012), 160.

života? Da li nam je važnija potraga za istinom, smislom ili osnovom bića, svijeta? To su samo neka od pitanja koja i u novom milenijumu zaokupljaju one koji se bave filozofijom i čije odgovore i oni izvan kruga filozofije i dalje žele da čuju.

Literatura

- Abanjano, Nikola. *Mogućnost i sloboda*. Prevod Heda Festini. Beograd: Nolit, 1967.
- Adorno, Teodor V. *Filozofska terminologija (uvod u filozofiju)*. Prevod Slobodan Novakov. Sarajevo: Svjetlost, 1986.
- Tri studije o Hegelu*. Prevod Aleksa Buha. Sarajevo: Veselin Masleša; Svjetlost, 1990.
- Alcoff, Linda Martin and Eva Feder Kittay. "Defining Feminist Philosophy". In *The Blackwell Guide to Feminist Philosophy*, eds. Linda Martín Alcoff and Eva Feder Kittay, 1 - 13. Oxford, UK; Malden; Victoria: Blackwell Publishing, 2007.
- Arent, Hana. *Život duha*. Prevod Adriana Zaharijević i Aleksandra Bajezetov. Beograd: Službeni glasnik; Alexandria Press, 2010.
- Aristotel. *Kategorije*. Prevod Filip Grgić. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, 1992.
- Metafizika*. Prevod Branko B. Gavela. Beograd: Kultura, 1960.
- Arsović, Zoran. *Феноменологија и Европа*. Бања Лука: Филозофско друштво Републике Српске, 2008.
- Assheur, Thomas. "Heideggers Schwarze Hefte: Das vergiftete Erbe". *Zeit*. 21. März 2014. Pristupljeno 25. april 2014. <http://www.zeit.de/2014/12/heidegger-schwarze-hefte-veroeffentlicht>
- Batler, Džudit. *Nevolje s rodom: feminizam i subverzija identiteta*. Prevod Adriana Zaharijević. Loznica: Karpos, 2010.
- Bekon, Fransis. *Istinita uputstva za tumačenje prirode. Velika obnova i Novi organon*. Prevod Milan Miletić. Beograd: Službeni glasnik, 2009.
- Belančić, Milorad. *Razlozi za dekonstrukciju*. Beograd: Medijska knjižara Krug, 2005.
- Blekburn, Sajmon. *Oksfordski filozofski rečnik*. Prevod Ljiljana Petrović i dr. Novi Sad: Svetovi, 1999.
- Bodrijar, Žan. *Savršen zločin*. Prevod Ervin Ban. Beograd: Beogradski krug, 1998.
- Simbolička razmena i smrt*. Prevod Miodrag Marković. Gornji Milanovac: Dečje novine, 1991.
- Simulakrumi i simulacija*. Prevod Frida Filipović. Novi Sad: Svetovi, 1991.

- Bosanac, Gordana. „Metafizika Drugoga u horizontu rodno/spolne nejednakosti“. U *Filozofija i rod*, ured. Gordana Bosanac, Hrvoje Jurić i Jasenka Kodrnja, 73 – 104. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 2005.
- Bovoar, Simon de. *Drugi pol*. Prevod Zorica Milosavljević. Beograd: Bigz, 1982.
- Zöller, Günter. „Metafizika nakon metafizike: Limitativna koncepcija prve filozofije u Kanta“. Prevod Irena Grgić, *Prolegomena* 2, 2 (2003): 181 – 195.
- Čačinović, Nadežda, ured. Žene i filozofija. Zagreb: Centar za ženske studije, 2006.
- Damjanović, Milan, ur. *Fenomenologija*. Prevod Slobodan Novakov i dr. Beograd: Nolit, 1975.
- Дерида, Жак. *Насиље и метафизика. Оилег о мисли Емануел Левинаса*. Prevod Сања Тодоровић. Beograd: Плато, 2001.
- Derrida, Jacques. *O gramatologiji*. Prevod Ljerka Šifler-Premec. Sarajevo: Veselin Masleša, 1976.
- Pisanje i razlika*. Prevod Vanda Mikšić. Sarajevo: Šahinpašići, 2007.
- Za Moskvu u oba pravca*. Prevod Bojan Savić Ostojić. Loznica: Karpos, 2012.
- Descartes, René. *Meditacije o prvoj filozofiji u kojima se dokazuje božja egzistencija i razlika između ljudske duše i tijela*. Prevod Tomislav Ladan. Beograd: Plato, 1998.
- Despot, Blaženka. “Šta žene imenuju muškim mišljenjem?”. U *Izabrana djela Blaženke Despot*, ured. Gordana Bosanac. 137 – 162. Zagreb: Institut za društvena istraživanja; Ženska infoteka, 2004.
- Diels, Hermann. *Pred Sokratovci. Fragmenti*. Prevod Zdeslav Dukati i dr. I tom. Zagreb: Naprijed, 1983.
- Jencks, Charles, ed. *The Post-Modern Reader*. London: Academy Editions; New York: St. Martin's Press, 1992.
- “Eine Zusammenstellung Denkwürdiger Geschichten und Biographien. Historischer Kalender“. Die Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Pristupljeno 5. aprila 2014. <http://www.bbaw.de/die-akademie/akademiegeschichte/historischer-kalender/juni>
- Eko, Umberto. *Kant i kljunar*. Prevod Mirela Radosavljević i Saša Modrec. Beograd: Paideia, 2000.
- Feraris, Mauricio. *Goodbye Kant! Šta ostaje danas od Kritike čistog uma*. Prevod Ivo Kara-Pešić. Beograd: Paideia, 2010.
- Fichte, Johan Gotlib. *Učenje o nauci*. Prevod Danilo Basta. Beograd: Bigz, 1976.
- Filipović, Vladimir, ured. *Filozofijski rječnik*. 3., dopunjeno izdanje. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, 1989.

Фуко, Мишел. Херменеутика субјекта. Предавања на Колеж де Франсу 1981 – 1982. Превод Милица Козић и Бранко Ракић. Нови Сад: Светови, 2003.

Moć/znanje: odabrani spisi i razgovori 1972 – 1977. Превод Олја Петронић. Нови Сад: Mediterran Publishing, 2012.

Gadamer, Hans-Georg. *Der Anfang der Philosophie.* Stuttgart: Philipp Reclam, 2000.

Хегелова дијалектика. Превод Емина Перуничић. Београд: Плато, 2003.

Istina i metoda. Osnovi filozofske hermeneutike. Превод Slobodan Novakov. Сарајево: Veselin Masleša; Svjetlost, 1978.

Европско наслеђе. Превод Божидар Зец. Београд: Плато, 1999.

Похвала теорији. Превод Саша Радојчић. Подгорица: Октоих, 1996.

Gleichhauf, Ingeborg. *Ich will verstehen. Geschichte der Philosophinnen*, 3. Auflage. München: Deutscher Tashenbucher Verlag, 2007.

Gronden, Žan. *Uvod u filozofsku hermeneutiku.* Превод Emina Peruničić. Нови Сад: Akademska knjiga, 2010.

Gruber, Thomas R. "A Translation Approach to Portable Ontology Specifications". *Knowledge Acquisition*, 5, 2 (1993): 199 – 220. Pristupljeno 20. marta 2014. <http://tomgruber.org/writing/ontolingua-kaj-1993.htm>

"Ontology". 2007. Pristupljeno 20. marta 2014. <http://tomgruber.org/writing/ontology-in-encyclopedia-of-dbs.pdf>

Habermas, Jirgen. *Postmetafizičko mišljenje. Filozofski članci.* Превод Aleksandra Kostić. Београд: Beogradski krug, 2002.

Heidegger, Martin. *Bitak i vrijeme.* Превод Hrvoje Šarinić. Zagreb: Naprijed, 1988.

Kant i problem metafizike (sa davoskim saopštenjem i diskusijom između M. Heideggera i E. Cassirera). Превод Milutin Stanisavac. Београд: Mladost, 1979.

Увод у метафизику. Превод Властимир Ђаковић. Врњачка Бања: Ейдос, 1997.

Hart, Kevin. *Postmodernism. A Beginner's Guide.* Oxford: One World, 2004.

Hartman, Nikolaj. *Novi putevi ontologije.* Превод Vuko Pavićević. Београд: Plato, 1998.

Prilog zasnivanju ontologije. Превод Marijan Cipra. Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost, 1976.

Haslanger, Sally. "Feminism in metaphysics. Negotiating the natural". In *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, eds. Miranda Fricker and Jennifer Horsby. 107 – 126. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Höffe, Otfried. *Immanuel Kant. 2., durchges. Auflage.* München: Beck, 1988.

- Hegel, G. V. F. *Enciklopedija filozofskih znanosti*. Prevod Viktor D. Sonnenfeld. Sarajevo: Veselin Masleša; Svjetlost, 1987.
- Fenomenologija duha*. Prevod Nikola M. Popović. Beograd: Bigz, 1974.
- Istorija filozofije*. Prevod Nikola M. Popović. III tom. Beograd: Bigz, 1983.
- Наука логике. Превод Душан Недељковић. Београд: Просвета, 1973.
- Husserl, Edmund. *Ideje za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju*. Prevod Željko Pavić. Zagreb: Naklada Breza, 2007.
- Kriza evropskih nauka i transcendentalna filozofija*. Prevod Zoran Đinđić. Gornji Milanovac: Dečje novine, 1991.
- Jaspers, Karl. *Filozofija egzistencije. Uvod u filozofiju*. Prevod Miodrag Cekić i Ivan Ivanji. Beograd: Prosveta, 1973.
- Филозофска вера. Превод Милош Тодоровић. Београд: Плато, 2000.
- Ум и егзистенција. Пет предавања одржаних од 25. до 29. марта 1935. године. Превод Милош Тодоровић. Београд: Плато, 2000.
- Jurić, Hrvoje. "Svijet kao samovolja i predrasuda. Schopenhauer o spolnosti i ženama". U *Filozofija i rod*, ured. Gordana Bosanac, Hrvoje Jurić i Jasenka Kordnja, 49 – 65. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 2005.
- Kangrga, Milan. *Praksa, vrijeme, svijet. Iskušavanje mišljenja revolucije*. Beograd: Nolit, 1984.
- Karapetrović, Milena. *Čežnja za Evropom. Filozofske osnove ideje Evrope i evropskog identiteta*. Banja Luka: Filozofski fakultet; Artprint, 2010.
- Ona ima ime. O filozofiji i feminizmu*. Banja Luka: Artprint/Udruženje žena „Lara“, 2007.
- „U sjeni avatara. O (re)konstrukciji ženskog identiteta“, *Filozofska istraživanja* 125, 1 (2012): 31 – 38.
- Kara-Pešić, Ivo. „Intervju – Mauricio Feraris, filozof: Čemu demokratija“. *Vreme*, 1004. 1. april 2010. Pristupljeno 5. juna 2010. <http://www.vreme.com/arhiva.php>
- Kardon, Dominik. *Internet demokratija. Obećanja i granice*. Prevod Duško Vitas. Beograd: Fabrika knjiga, 2013.
- Kant, Imanuel *Kritika čistog uma*. Prevod Nikola M. Popović. Beograd: Kultura, 1958.
- Dvije rasprave: Prolegomena za svaku buduću metafiziku. Osnov metafizike čudoređa*. Prevod Viktor D. Sonnenfeld. Zagreb: Matica Hrvatska, 1953.
- Који су стварни напреси које је матфизика остварила у Немачкој од Лајбницових и Волфових времена. Превод Драго Ђурић . Нови Сад: Светови, 2004.

- Kарнап, Рудолф. *Филозофија и логичка синџакса*. Превод Светлана Зечевић. Никшић: Јасен, 1999.
- Kastorijadis, Kornelijus. *Uspón beznačajnosti*. Prevod Frano Cetinić. Čačak; Beograd: Umetničko društvo Gradac, 1999.
- Kierkegaard. Sören. *Ili – ili*. Prevod Milan Tabaković. Sarajevo: Veselin Masleša; Svjetlost, 1990.
- Koprivica, Časlav. „O neophodnosti standardizovanja srpske ontološke terminologije“. *Kultura*, 134, (2012): 297- 308.
- Kožev, Aleksandar. *Kant*. Prevod Sreten Marić. Beograd: Nolit, 1976.
- Kvajn, Vilard van Orman. *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi*. Prevod Tijana Ćuk i dr. Sremski Karlovci; Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2007.
- Лајбниц, Готфрид Вилхелм. *Метафизичка расправа. Начела Природе и Благодати ушемељена на Уму*. Монадологија. Превод Милорад Љ. Миленковић. Врњачка Бања: Ейдос, 2002.
- Liotar, Žan Fransoa. *Postmoderno stanje*. Prevod Frida Filipović. Novi Sad: Bratstvo – Jedinstvo, 1988.
- Lloyd, Genevieve. *The Man of Reason. 'Male' & 'Female' in Western Philosophy*. Second edition. London: Routledge, 1993.
- Longino, Helen E. „Feministička epistemologija“. U *Epistemologija. Vodič u teorije znanja*, prir. John Greco i Ernest Sosa. Prevod Neven Dužanec i dr. 403 – 436. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2004.
- Lorhard, Jacob. „Diagraph of Metaphysics or Ontology“ (Book 8, *Ogdoas Scholastica*, 1606). Trans. Sara L. Uckelman. Pristupljeno 8. decembra 2013. <http://www.ilc.uva.nl/Research/Publications/Reports/X-2008-04.text.pdf>
- Loux, Michael J. *Metaphysics: A contemporary introduction*. Third edition. New York and London: Routledge, 2006.
- Marx, Karl i Friedrich Engels. *Rani radovi*. Prevod Stanko Bošnjak. Zagreb: Naprijed; Beograd: Sloboda, 1973.
- Marx, Werner. *Fenomenologija Edmunda Husserla. Uvod*. Prevod Božo Dujmović. Zagreb: Breza, 2005.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenologija percepcije*. Prevod Anđelko Habazin. Sarajevo: Veselin Masleša; Svjetlost, 1990.
- Merlo-Ponti, Moris. *Vidljivo i nevidljivo*. Prevod Kristina Bojanović. Novi Sad: Akademsko knjižarstvo, 2012.
- Мићић, Загорка. *Феноменологија Едмунда Хусерла. Сјудуја из савремене филозофије*. Нови Сад: Књижевна заједница, 1988.

- Miščević, Nenad. *Filozofija jezika*. Zagreb: Naprijed, 1981.
- Meyer, Ursula I. *Einführung in die feministische Philosophie*. München: Deutschen Taschenbuch Verlag, 1997.
- Meyer, Ursula I. und Heidemarie Bennent-Vahle, Hgg. *Philosophinnen-Lexikon*. Leipzig: Reclam Verlag, 1997.
- Milenković, Pavle i Dušan Marinković, prir. *Mišel Fuko: 1926 – 1984: hrestomatija*. Prevod Milana Bošković i dr. Novi Sad: Vojvođanska sociološka asocijacija, 2004.
- Nancy, Jean-Luc. *Dva ogleda: Razdjelovljena zajednica. O singularnom pluralnom bitku*. Prevod Tomislav Medak. Zagreb: Arkzin; Multimedijalni institut, 2003.
- Ниче, Фридрих. *Воља за моћ*. Превод Душан Стојановић. Београд: Просвета, 1972.
- Øhrstrøm, Peter, Henrik Schärfe and Sara L. Uckelman. "Jacob Lorhard's Ontology: a 17th Century Hypertext on the Reality and Temporality of the World of Intelligibles". Universiteit van Amsterdam: Digital Academic Repository. Pristupljeno 8. decembra 2013. <http://dare.uva.nl/document/125598>
- Парменид. *О њприроди*. Превод Александра Здравковић Зистакис. Београд: Службени гласник, 2013.
- Павловић, Бранко. *Пресокрајска мисао*. Београд: Плато, 1997.
- Pejović, Danilo. *Realni svijet. Temelji ontologije Nicolaja Hartmanna*. Beograd: Nolit. 1960.
- Petrović, Gajo. *Filozofija i marksizam*. Zagreb: Naprijed, 1976.
- Platon. *Kratil. Teetet. Sofist. Državnik*. Prevod Milivoj Sironić i Veljko Gortan. Beograd: Plato, 2000).
- Precht, Peter und Franz Peter Burkard, Hrsg. *Metzler Philosophie Lexikon (Begriffe und Definitionen)*. 2., erweiterte Auflage. Stuttgart;Weimar: J. B. Metzler, 1999.
- Prole, Dragan. „Dekart i Lorhard. Konstitucija novovekovne ontologije“. *Arhe*, 17, (2012): 1 – 21. Pristupljeno 5. maj 2014. <http://epub.digitalnabiblioteka.tk/index.php/arhe/article/view/294/308>
- Stranost bića. Prilozi fenomenološkoj ontologiji*. Sremski Karlovci; Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2010.
- Rorti, Richard. *Konsekvenca pragmatizma*. Prevod Dušan Kuzmanović. Beograd: Nolit, 1992.
- Sartr, Žan Pol. *Biće i ništavilo:ogled iz fenomenološke ontologije*. Prevod Mirko Zurovac. Beograd: Nolit, 1984.

- Sim, Stuart, ed. *The Routledge Companion to Postmodernism*. New York: Routledge, 2005.
- Szlezák, Thomas Alexander. *Čitati Platona. Dva eseja o jedinstvu Platonove filozofije*. Prevod: Borislav Mikulić. Zagreb: Jesenski i Turk, 2000.
- Spinoza, Baruh de. *Etika geometrijskim redom izložena i u pet delova podeljena*. Prevod Ksenija Atanasijević. Beograd: Bigz, 1983.
- Staël, Germaine de. *O Njemačkoj*. Prevod Ana Buljan. Zagreb: Alfa, 2007.
- Strawson, Peter F. *Analiza i metafizika: uvod u filozofiju*. Prevod Filip Grgić. Zagreb: Kruzak, 1999.
- Svensen, Laš Fr. H., *Šta je filozofija?* Prevod Sofija Vuković. Loznica: Karpos, 2012.
- Sutlić, Vanja. *Kako čitati Heideggera. Uvod u problematsku razinu „Sein und Zeit“-a i okolnih spisa*. Zagreb: August Cesarec, 1989.
- Шајковић, Радмила. Огледи о нововековној европској философији. I. Београд: Институт за филозофију Филозофског факултета; Плато, 2004.
- Šijaković, Bogoljub. *Mythos, physis, psyche. Ogledanje u predsokratovskoj "ontologiji" i "psihologiji"*. Nikšić: Univerzitetska riječ; Beograd: Filozofsko društvo Srbije, 1991.
- Шмид, Вилхелм. *Лей живоїш? Увог у живоїшну умейносії*. Превоd Дамир Смиљанић. Нови Сад: Светови, 2001.
- Schott, Robin May. "Feminism and the History of Philosophy". In *The Blackwell Guide to Feminist Philosophy*, eds. Linda Martín Alcoff and Eva Feder Kittay, 43 - 63. Oxford, UK; Malden; Victoria: Blackwell Publishing, 2007.
- Špet, Gustav. *Hermeneutika i njezini problemi*. Prevod Josip Užarević. Zagreb: Breza, 2006.
- Stein, Edith. "Individuum und Gemeinschaft". In *Klasische philosophische Texte von Frauen*, Hg. Ruth Hagenruber. 2. Auflage. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999. 171 - 179.
- Tuana, Nancy. *Women and the History of Philosophy*. St. Paul: Paragon House, 1992.
- Uzelac, Milan. *Metafizika*. Novi Sad: Veris studio, 2007. Pristupljeno 15. novembra 2013. http://www.uzelac.eu/Knjige/2_MilanUzelac_Metafizika.pdf
- Valdenfelds, Bernhard. *Osnovni motivi fenomenologije stranog*. Prevod Dragan Prole. Sremski Karlovci; Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2010.
- Topografija stranog. Studije o fenomenologiji stranog I*. Prevod Dragan Prole. Novi Sad: Stylos, 2005.
- Veljak, Lino. *Od ontologije do filozofije povijesti*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 2004.

„Ontologija i metafizika“, *Logos*, 1, 2(2013): 9 – 19.

Prilozi kritici lažnih alternativa. Beograd: Otkrovenje, 2010.

Велш, Волфганг. *Наша њосџмодерна модерна*. Превод Бранка Рајлић. Сремски Карловци; Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2000.

Vitgenštajn, Ludvig. *Filosofska istraživanja*. Prevod Ksenija Maricki Gađanski. Beograd: Nolit, 1980.

Listići. Prevod Božidar Zec. Beograd: Fedon, 2007.

Plava i smeđa knjiga. Prevod Ivan Macan. Zagreb: Nakladni zavod Globus, 2009.

Tractatus logico-philosophicus. Prevod Gajo Petrović. Sarajevo: Veselin Mašleša; Svjetlost, 1987.

Vlaisavljević, Ugo. *Fenomenološki put u dekonstrukciju. Šta Derida duguje Merlo-Pontiju*. Novi Sad: Mediterran Publishing.

Vulstonkraft, Meri. *Obrana prava žene: sa kritičkim opaskama na politička i moralna pitanja*. Prevod: Ranko Mastilović. Beograd: Filip Višnjić, 1994.

Živanović, Miodrag. *Metafora i filozofija*. Sarajevo: Svjetlost, 1990.

Žunjić, Slobodan. *Aristotel i henologija: problem jednog u Aristotelovoj Metafizici*. Beograd: Prosveta, 1988.

Indeks imena

- Abanjano, Nikola (Abbagnano, Nicola) 110
Abiht, Johan (Abicht, Johann Heinrich) 41, 59
Adorno, Teodor (Adorno, Theodor Wiesengrund) 25, 26, 61, 66, 84, 130, 131
Alkof, Linda Martin (Alcoff, Linda Martin) 125, 129
Arent, Hana (Arendt, Hannah) 133
Aristotel (Ἀριστοτέλης) 8, 19, 21, 24, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 39, 42, 60, 68, 69, 74, 124
Arsović, Zoran 78
Ashojer, Tomas (Assheur, Thomas) 67
Atanasijević, Ksenija 30

Batler, Džudit (Butler, Judith) 128, 132
Bauman, Zigmunt (Bauman, Zygmunt) 37
Bekon, Fransis (Bacon, Francis) 19, 40, 59, 87
Belančić, Milorad 122
Benet-Fale, Hajdemari (Bennent-Vahle, Heidemarie) 126
Blekburn, Sajmon (Blackburn, Simon) 19, 21
Bodrijar, Žan (Baudrillard, Jean) 12, 113, 114, 117, 118, 119, 120
Bosanac, Gordana 124, 125, 132
Bovoar, Simon de (Beauvoir, Simone de) 124, 129, 131
Burkard, Franc-Peter (Burkard, Franz-Peter) 18, 20, 28

Celer, Ginter (Zöller, Günter) 61

Čačinović, Nadežda 126

Damnjanović, Milan 83, 89, 100

Dekart, Rene (Descartes, René) 9, 18, 19, 20, 24, 29, 30, 40, 69, 100
Delez, Žil (Deleuze, Gilles) 113
Demokrit (Δημόκριτος) 25
Derida, Žak (Derrida, Jacques) 12, 113, 114, 120, 121, 122, 123, 128
Despot, Blaženka 129
Dils, Herman (Diels, Hermann) 23, 27, 31
Diltaj, Vilhelm (Dilthey, Wilhelm) 94, 95, 96, 97
Drojzen, Johan (Droysen, Johann Gustav) 94, 96
Duhamel, Žan Baptist (Duhamel, Jean Baptist) 18

Dženks, Čarls (Jencks, Charles) 113

Eko, Umberto (Eco, Umberto) 36
Engels, Fridrih (Engels, Friedrich) 84

Feraris, Mauricio (Ferraris, Maurizio) 37, 58, 59
Fihte, Johan Gotlib (Fichte, Johann Gottlieb) 9, 54
Filipović, Vladimir 19
Fojerbah, Ludvig (Feurbach, Ludvig) 83
Folker, Gerhard (Volker, Gerhard) 20
Friker, Miranda (Fricker, Miranda) 131
Frojd, Sigmund (Freud, Sigmund) 121
Fuko, Mišel (Foucault, Michel) 11, 113, 114, 115, 116, 118, 120, 128

Gadamer, Hans Georg 11, 32, 66, 67, 87, 88, 94, 95, 97, 98, 99, 110, 113
Glajhauf, Ingeborg (Gleichauf, Ingeborg) 125
Goklen, Rudolf (Goclenius, Göckel Rudolf) 18, 20
Greko, Džon (Greco, John) 130

- Gronden, Žan (Grondin, Jean) 95, 96, 98
 Gruber, Tomas (Gruber, Thomas R.) 37
 Habermas, Jirgen (Habermas, Jürgen) 112
 Hagengruber, Rut (Hagengruber, Ruth) 100
 Hajdeger, Martin (Heidegger, Martin) 9, 10, 21, 26, 27, 55, 56, 57, 60, 61, 62, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 78, 83, 84, 94, 96, 97, 98, 99, 107, 121
 Haravej, Dona (Haraway, Donna J.) 130
 Harding, Sandra 130
 Hart, Kevin 113
 Hartman, Nikolaj (Hartmann, Nicolai) 9, 10, 60, 61, 62, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 83, 84, 85
 (Haslanger, Sally) 131
 Hefe, Otfrid (Höffe, Otfried) 53
 Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich) 9, 10, 19, 21, 24, 27, 28, 29, 34, 54, 55, 56, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 75, 78, 83, 84, 96, 99, 129, 130
 Heraklit (Ἡράκλειτος) 23, 28
 Hjum, Dejvid (Hume, David) 41
 Horsbi, Dženifer (Horsby, Jennifer) 131
 Huserl, Edmund (Husserl, Edmund) 9, 10, 60, 61, 62, 69, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 87, 88, 96, 97, 99, 100, 103, 108, 110
 Jaspers, Karl 88, 104, 105, 106, 107
 Jurić, Hrvoje 124, 132
 Kangrga, Milan 38
 Kant, Imanuel (Kant, Immanuel) 8, 9, 21, 25, 30, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 56, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 69, 77, 95, 96, 99
 Karapetrović, Milena 113, 124, 132
 Kara-Pešić, Ivo 37
 Kardon, Dominik (Cardon, Dominique) 112
 Karnap, Rudolf (Carnap, Rudolf) 20, 22, 57
 Kasirer, Ernst (Cassirer, Ernst) 56, 57
 Kastorijadis, Kornelijus (Castoriadis, Cornélis) 17, 18
 Kitaj, Eva Feder (Kittay, Eva Feder) 125, 129
 Kjerkegor, Seren (Kierkegaard, Sören) 104, 105
 Klauberg, Johan (Clauberg, Johannes) 18
 Kodrnja, Jasenka 124, 132
 Koen, Herman (Cohen, Hermann) 57
 Koprivica, Časlav 21
 Korač, Veljko 53
 Kožev, Aleksandar (Kojève, Alexandre) 55
 Kvajn, Vilard van Orman (Quine, Willard van Orman) 58
 Lajbnic, Gotfrid Vilhelm (Leibniz, Gottfried Wilhelm) 25, 30, 39, 40, 41, 42, 51
 Leukip (Λεύκιππος) 25
 Lefler, Vinfrid (Löffler, Winfried) 28
 Levinas, Emanuel (Levinas, Emmanuel) 67, 122
 Liotar, Žan-Fransoa (Lyotard, Jean-François) 36, 114
 Lojd, Ženevje (Lloyd, Genevieve) 127
 Lok, Džon (Locke, John) 40, 51
 Longino, Helen 129, 130
 Lorhard, Jakob (Lorhardus, Jacob) 18, 20
 (Loux, Michael J.) 58
 Marinković, Dušan 114, 116
 Marks, Karl (Marx, Karl) 79, 83, 84, 117, 129
 Mejer, Ursula (Meyer, Ursula I.) 124, 126
 Mičić, Zagorka 84
 Mikraelius, Johannes (Micraelius, Johannes) 18
 Milenković, Pavle 114, 116
 Mišević, Nenad 109
 Merlo-Ponti, Moris (Merleau-Ponty, Maurice) 100, 101, 102, 118
 Nansi, Žan-Lik (Nancy, Jean-Luc) 111, 112
 Natorp, Paul 57
 Niče, Fridrih (Nietzsche, Friedrich) 27, 84, 104, 117, 121, 124
 (Øhrstrøm, Peter) 18
 Pavlović, Branko 31, 32

- Parmenid (Παρμενίδης) 8, 23, 26, 27, 28, 31, 32, 62, 77
Pejović, Danilo 77, 78, 85
Petrović, Gajo 21, 68
Platon (Πλάτων) 8, 21, 24, 27, 31, 33, 34, 36, 68, 77
Prehtl, Peter (Prechtel, Peter) 18, 20, 28
Prole, Dragan 18, 20, 103
- Rajnhold, Karl (Reinhold, Karl Leonhard) 41, 51
Ranke, Leopold (Ranke, Leopold von) 96
Rihter, Leonhard (Richter, Leonhard) 18, 20
Rikert, Hajnrih (Rickert, Heinrich) 57
Rorti, Ričart (Rorty, Richard) 22, 89
Ruso, Žak-Žan (Rousseau, Jean-Jacques) 127
- Sartr, Žan-Pol (Sartre, Jean-Paul) 107, 108
Sim, Stjuart (Sim, Stuart) 113
Sioran, Emil (Cioran, Emil) 105
Slezak, Tomas Aleksander (Szlezák, Thomas Alexander) 33
Sosa, Ernest 130
Sosir, Ferdinand de (Saussure, Ferdinand) 117
Spinoza, Baruh de (Spinoza, Baruch de) 24, 30, 40
Stal, Žerman de (Staël, Germaine de) 53
Svensen, Laš Fr. H. (Svendsen, Lars Fredrik Händler) 23, 134
Strouson, Piter (Strawson, Peter Frederick) 22, 57, 58
Sutlić, Vanja 68, 69
- Šajković, Radmila 40
Šeling, Fridrih Vilhelm Jozef (Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph) 104
- Šerfe, Henrik (Schärfe, Henrik) 18
Šijaković, Bogoljub 31
Šlajermaher, Fridrih (Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst) 94, 95, 96
Šmid, Vilhelm (Scmid, Wilhelm) 116
Šopenhauer, Artur (Schopenhauer, Arthur) 124
Šot, Robin Mej (Schott, Robin May) 125, 127
Špet, Gustav (Шпет, Густав Густавович) 94
Štajn, Edit (Stein, Edith) 100
Švab, Johan (Schwab, Johann Christoph) 41, 59
- Tuana, Nensi (Tuana, Nancy) 129
- Ukelman, Sara (Uckelman, Sara L.) 18
Uzelac, Milan 18
- Valdenfels, Bernhard (Waldenfels, Bernhard) 11, 102, 103
(Warnock, Mary) 126
Velš, Volfgang (Welsch, Wolfgang) 25, 114
Veljak, Lino 21, 124, 132, 134
Marks, Verner (Marx, Werner) 79
Vindelband, Vilhelm (Windelband, Wilhelm) 57
Vitgenštajn, Ludvig (Wittgenstein, Ludwig) 22, 89, 90, 91, 92, 93, 99
Vlaisavljević, Ugo 102
Volf, Kristijan (Wolff, Christian) 19, 20, 21, 25, 39, 41, 42, 60
Vranicki, Predrag 19, 20
Vulstonkraft, Meri (Wollstonecroft, Mary) 127
- Živanović, Miodrag 133
Žunjić, Slobodan 32, 34, 35

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна и универзитетска библиотека
Републике Српске, Бања Лука

111
14

КАРАПЕТРОВИЋ, Милена

U lavirintima bića : ontološka rasprava / Milena Karapetrović. -
Banja Luka : Filozofski fakultet : Grafid, 2014 (Banja Luka : Grafid).
- 147 str. ; 21cm

Tiraž 300. - Napomene i bibliografske reference uz tekst. - Bibliografija:
str. 137-144. - Registar.

ISBN 978-99955-59-45-8 (Filozofski fakultet)

COBISS.RS-ID 4519192